



Wittgenstein

Hans Sluga



Piccola Biblioteca Einaudi Mapped

Ladri di Biblioteche



HANS SLUGA

WITTGENSTEIN

Einaudi

Prefazione

Ludwig Wittgenstein è senz'altro una figura decisiva nella filosofia del Ventesimo secolo. Per la radicalità delle sue domande, la determinazione a rinnovare il panorama filosofico e la potenza del pensiero e del linguaggio può essere paragonato soltanto a Martin Heidegger, che era suo coetaneo e veniva da una zona limitrofe dell'Europa. Si può capire perché i due filosofi più originali dell'ultimo secolo provenissero da ambienti affini solo quando ci si rende conto che la grande filosofia scaturisce sempre da un contesto di turbolenza sociale, politica e culturale. Platone e Aristotele condivisero un ambiente di questo genere, lo stesso accadde per Descartes e Hobbes e, infine, per questi due pensatori del Ventesimo secolo.

Wittgenstein e Heidegger vissero durante un'epoca particolarmente tumultuosa, in cui il predominio dell'Europa nel mondo si ridusse mediante episodi dolorosi e infine terminò; i due filosofi erano nati in un periodo in cui la crisi culturale dell'Europa (la crisi della modernità) si andava acutizzando ed erano cresciuti in un'area cruciale per questi cambiamenti. Tuttavia questo contesto influenzò i due filosofi in modo diverso. In un mio libro precedente ho cercato di caratterizzare il pensiero filosofico di Heidegger nel contesto storico e politico del suo tempo. Qui invece affronto il pensiero filosofico di Wittgenstein con lo sguardo rivolto alla realtà politica del nostro tempo. L'ambiente in cui Wittgenstein visse è certamente di grande interesse da questo punto di vista. Egli apparteneva a una famiglia talentuosa e di successo che occupava un ruolo centrale nella cultura ebraica austriaca della Vienna tardo imperiale – nella sua fase di ultima fioritura e incipiente disintegrazione. Gran parte dell'élite culturale austriaca (Johannes Brahms, Gustav Mahler, Sigmund Freud, Gustav Klimt, Adolf Loos, Karl Kraus) intratteneva rapporti con la famiglia Wittgenstein e con lo stesso Ludwig. Quando cominciò a occuparsi di filosofia, Wittgenstein entrò in contatto con alcuni dei pensatori più creativi della sua epoca, come Gottlob Frege, Bertrand Russell, George Edward Moore, Moritz Schlick e Rudolf Carnap. In Inghilterra, dove trascorse gran parte della sua vita da adulto, conobbe inoltre intellettuali di spicco come John Maynard Keynes, Lytton Strachey e Alan Turing. Questo ambiente di scintillante eccellenza è però in netto contrasto con la preveggente consapevolezza dell'oscurità della sua epoca e con il senso di estraneità rispetto alla civiltà europea e americana. Sebbene il suo lavoro incorporasse tutti gli stimoli ricevuti da queste civiltà, Wittgenstein cercò con il pensiero di superarla. Pur essendo un erede del ricco patrimonio culturale e filosofico dell'Europa moderna, egli si

sentiva comunque isolato in uno snodo centrale dello sviluppo di tale patrimonio.

Il mio obiettivo principale in questo libro è rendere il pensiero di Wittgenstein chiaro a lettori che ancora lo conoscano poco o per niente. Comincio con un resoconto della vita di Wittgenstein, in modo da illustrare le condizioni storiche, politiche e personali da cui scaturì il suo lavoro filosofico. I capitoli successivi cercano di identificare alcuni concetti e idee importanti del suo pensiero. Data la complessità dei temi sarò costretto a trascurare molti dettagli. Inoltre la mia esposizione ignorerà quasi del tutto quello che gli interpreti hanno detto su di lui. Cercherò invece di presentare il suo pensiero soprattutto con parole mie. Dopotutto i testi filosofici sono come le figure ambigue che, come vedremo, gli interessavano tanto: possono sempre essere visti in più di un modo. Sosterrò nel capitolo VIII che, a causa dei cambiamenti culturali e politici che Wittgenstein e i suoi contemporanei attraversarono e di quelli non meno drammatici di oggi, è importante concentrarsi soprattutto sulle condizioni e la possibilità della nostra esistenza umana, sul piano sociale e politico. Nel considerare le idee e i concetti di Wittgenstein mi interessa quindi in particolare il rapporto con il contesto storico e politico in cui maturarono e il modo in cui possono essere usati per comprendere meglio quel contesto. Nell'ultimo capitolo cercherò di riassumere queste osservazioni chiedendomi come il pensiero di Wittgenstein possa aiutarci ad affrontare gli specifici problemi della nostra esistenza sociale e politica contemporanea.

Wittgenstein è noto soprattutto per due suoi testi. La prima, precoce e sorprendente, è il *Tractatus logico-philosophicus* – un'opera che egli scrisse mentre combatteva nella Prima guerra mondiale. Si compone di proposizioni brevi e numerate che spaziano da discussioni tecniche di logica a riflessioni sul significato della vita. Leggerla e comprenderla è una sfida ardua anche per chi abbia una buona formazione filosofica. Dopo aver completato il *Tractatus*, Wittgenstein smise di occuparsi attivamente di filosofia per quasi dieci anni. Quando riprese, cominciò a rivedere criticamente le proprie tesi passate e il nuovo lavoro che ne risultò prese forma definita nelle *Ricerche filosofiche*, scritte tra il 1936 e il 1947, ma pubblicate soltanto dopo la sua morte nel 1951. Da allora sono venuti alla luce numerosi altri scritti, come il *Libro blu* e il *Libro marrone* dei primi anni Trenta o le annotazioni filosofiche degli ultimi anni di vita, ora pubblicate con il titolo *Della Certezza*. Altre opere sono i *Quaderni filosofici* scritti durante la Prima guerra mondiale, le *Osservazioni filosofiche*, la *Grammatica filosofica*, le *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, gli *Zettel* contenenti materiali degli anni Trenta e ampi scritti degli anni Quaranta sulla filosofia della psicologia.

La storia della filosofia del Ventesimo secolo sarebbe stata sicuramente diversa senza questo lavoro. Wittgenstein ha innanzitutto influenzato due generazioni di filosofi. Negli anni Venti fu particolarmente importante per pensatori come Bertrand Russell e Frank Plumpton Ramsey in Inghilterra e per i filosofi del Circolo di Vienna, nel cui ambito il *Tractatus* divenne l'opera di riferimento del positivismo logico. Gli interpreti che appartengono a questa tradizione vedono ancora Wittgenstein soprattutto come un logico e un teorico del linguaggio, interessato a risolvere problemi filosofici in modo sistematico. Dopo la Seconda guerra mondiale, le *Ricerche filosofiche* hanno ispirato una nuova generazione di filosofi inglesi e americani che si sono invece opposti a teorie formali e generali e hanno cercato di risolvere i problemi filosofici uno per uno, sulla base del senso comune e dell'analisi del linguaggio ordinario. Una terza ondata di pensatori – più di recente – si è poi ispirata alle componenti scettiche del pensiero di Wittgenstein, mentre alcuni lo hanno visto come un filosofo impegnato soprattutto in problemi che riguardano la mente umana e altri ancora si sono spinti al punto di considerarlo innanzitutto un filosofo morale.

Nonostante tale ampia e variegata influenza, Wittgenstein resta una presenza scomoda nel dibattito filosofico. Il suo modo di pensare e di scrivere risultano troppo personali per essere pienamente incorporati nella pratica accademica. Tra l'altro Wittgenstein stesso conservò una singolare ambivalenza nei confronti non solo del suo stesso lavoro, ma della filosofia in generale. Questo atteggiamento è già evidente nel *Tractatus* – che si conclude con l'affermazione che chiunque abbia compreso il libro rigetterà le sue proposizioni come insensate – e ritorna negli scritti più tardi dove Wittgenstein dice che il suo obiettivo è liberare se stesso dalla perplessità filosofica, e non quello di costruire teorie di un qualche genere.

Gli scritti filosofici di Wittgenstein non sono per niente facili: leggerli e studiarli richiede molta pazienza e ostinazione. Il loro autore fa poche concessioni al lettore. Sebbene la prosa sia ammirevolmente lucida e semplice e faccia ricorso solo di rado a termini tecnici, la successione dei suoi pensieri è spesso difficile da seguire. Raramente spiega di che cosa stia per occuparsi e non fornisce mai introduzioni o riepiloghi. Gli scritti sono quasi sempre caratterizzati dalla mancanza di titoli illustrativi e intestazioni di capitoli. Nella loro forma più tipica, sono sequenze di proposizioni e paragrafi numerati nei quali numerosi argomenti vengono discussi tutti insieme. Chi voglia prendersi la briga di studiare seriamente questi testi scoprirà però in essi un'intensa preoccupazione per i problemi più pressanti della filosofia moderna. Tra i molti temi che coinvolgono Wittgenstein troviamo il mondo e la sua struttura, linguaggio e significato, la

natura dell'identità umana, la funzione delle regole, la nozione di necessità, la verità in matematica, il disaccordo tra diverse visioni del mondo, problemi di etica e sul significato della vita. Wittgenstein scrive su questi argomenti in modo quasi ipnotico e ritorna sugli stessi problemi a più riprese con formulazioni sempre nuove, costringendo così il lettore ad apprezzare sempre più la complessità dei problemi in gioco.

Discutendo il pensiero di Wittgenstein citerò spesso le sue stesse parole. Il mio principale scopo nel farlo è quello di fornire evidenze a sostegno della mia interpretazione. Ma spero anche di dare al lettore un'idea del tono di voce di Wittgenstein e della bellezza della sua prosa. Le sue opere, sebbene siano state perlopiù scritte in Inghilterra, sono quasi tutte in tedesco. Sebbene siano state tradotte e le traduzioni siano spesso valide, ho preferito in molti casi modificare la traduzione o addirittura ritradurre daccapo alcuni passi ¹.

Sono stato aiutato da molte persone nella scrittura di questo libro. Rupert Read, David Stern, Andrew Norris e Michael Hymers meritano un riconoscimento speciale per aver letto il manoscritto per intero o in larga parte. I loro commenti mi sono stati di grandissimo aiuto nel preparare la versione finale. Sono anche grato ai partecipanti a un seminario su Wittgenstein che ho coordinato presso la Chinese University di Hong Kong nella primavera del 2010.

¹ In questa edizione italiana si è scelto invece di far ricorso alle traduzioni italiane pubblicate, ove disponibili. Sono segnalati in alcune note del traduttore i rari casi in cui l'interpretazione di Sluga non appare coerente con le scelte dei traduttori italiani e si è reso quindi opportuno modificare le traduzioni [N.d.T.].

Elenco delle abbreviazioni

I tre testi di Wittgenstein citati piú spesso:

<i>BM</i>	<i>Libro blu e Libro marrone</i> , trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1983 [ed. or. <i>The Blue and Brown Books</i> , Blackwell, Oxford 1958].
<i>RF</i>	<i>Ricerche filosofiche</i> , trad. it. a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967 [ed. or. <i>Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations</i> , Blackwell, Oxford 1953]; i riferimenti sono alle sezioni numerate del testo, salvo diversa indicazione.
<i>TLP</i>	<i>Tractatus logico-philosophicus</i> , a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989 [ed. or. <i>Logisch-Philosophische Abhandlung</i> , in « <i>Annalen der Naturphilosophie</i> », XIV, 1921, nn. 3 e 4]; i riferimenti sono alle sezioni numerate del testo, salvo diversa indicazione.

Altre opere di Wittgenstein citate:

<i>DC</i>	<i>Della Certezza</i> , trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978 [ed. or. <i>Über Gewissheit – On Certainty</i> , Blackwell, Oxford 1969]; i riferimenti sono alle sezioni numerate del testo.
<i>DS</i>	<i>Diari segreti</i> , Laterza, Roma-Bari 2001 [ed. or. <i>Geheime Tagebücher. 1914-1916</i> , Turia & Kant, Wien 1991].
<i>LC</i>	<i>Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa</i> , trad. it. di M. Ranchetti,

	Adelphi, Milano 1967 [ed. or. <i>Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief</i> , Blackwell, Oxford 1966].
LE	<i>Lecture on ethics</i> , Quodlibet, Macerata 2007.
OC	<i>Osservazioni sui colori</i> , trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1981 [ed. or. <i>Remarks on Colour</i> , Blackwell, Oxford 1977]; i riferimenti sono alle sezioni numerate del testo.
OF	<i>Osservazioni filosofiche</i> , trad. it. di M. Rosso, Einaudi, Torino 1976 [ed. or. <i>Philosophische Remarks</i> , Blackwell, Oxford 1964].
OFM	<i>Osservazioni sopra i fondamenti della matematica</i> , trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1971 [ed. or. <i>Remarks on the Foundations of Mathematics</i> , Blackwell, Oxford 1978].
PD	<i>Pensieri diversi</i> , trad. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980 [ed. or. <i>Vermischte Bemerkungen – Culture and Value</i> , Blackwell, Oxford 1980].
Q	<i>Quaderni 1914-1916</i> , in L. WITTGENSTEIN, <i>Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916</i> , trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1995 [ed. or. <i>Notebooks, 1914-1916</i> , Blackwell, Oxford 1961].
RD	<i>Note sul «Ramo d'oro» di Frazer</i> , trad. it. di Sabina de Waal, Adelphi, Milano 1975 [ed. or. <i>Remarks on Frazer's «Golden» Bough</i> , in «Synthese», XVII, n. 3, 1967, pp. 233-53].
Z	<i>Zettel</i> , trad. it. di Mario Trinchero, Einaudi, Torino 1986 [ed. or. <i>Zettel</i> , Blackwell, Oxford 1967], i riferimenti sono alle sezioni

numerate del testo).

WITTGENSTEIN

Capitolo primo

Il pensatore nel suo contesto

Il movimento di pensiero
nel mio filosofare lo si
dovrebbe ritrovare nella
storia del mio spirito, dei
suoi concetti morali e nella
intelligenza della mia
posizione.

L. WITTGENSTEIN, *Movimenti del pensiero*,
Diari 1930-1932/1936-1937, p. 62.

Qualche tempo fa un amico mi ha portato all'antico cimitero di Saint Giles a Cambridge, dove è sepolto Ludwig Wittgenstein. Il luogo era deserto, fatta eccezione per qualche uccello sui cespugli non potati. Con un po' di fatica abbiamo trovato la tomba tra l'erba incolta. Una semplice lastra nel terreno riporta il nome di Wittgenstein e gli anni di nascita e di morte (1889-1951) – nient'altro. Le foglie di un albero vicino erano cadute sulla pietra. Qualcuno aveva sparpagliato dei fiori, un paio di monete e, sorprendentemente, il mozzicone di una matita. Ebbi la singolare impressione che fosse tutto giusto. Tutti gli aspetti complessi della vita e del pensiero di Wittgenstein – mi sembrò in quel momento – erano stati ricomposti nella più totale semplicità.

Che ragione c'è di risvegliare il filosofo dalla sua pace anonima nel cimitero di Cambridge? Dopo tutto Wittgenstein visse di proposito nell'oscurità, scoraggiando tutti i tentativi di renderlo una celebrità o una figura pubblica ¹. Quindi perché dovremmo soffermarci sulla vita di Wittgenstein, dato che il nostro scopo è in effetti porre il suo pensiero a confronto con i nostri problemi più pressanti? È vero che la figura di Wittgenstein e gli avvenimenti della sua vita hanno suscitato la curiosità dei biografi, degli storici della cultura e degli autori di opere letterarie. Ma che bisogno c'è di sapere qualcosa della figura e della vita per comprendere il suo pensiero? Ogni pensiero è, ovviamente, il pensiero di qualcuno. Ma qualsiasi affermazione può anche essere considerata a prescindere dal suo autore e trovare usi o significati che lui non aveva immaginato. In particolare, un testo scritto è in grado di condurre una vita feconda indipendentemente da chi lo ha composto; legarlo invece troppo strettamente all'autore rischia di diminuire la sua vitalità e importanza. Tuttavia, alcuni dati biografici risultano utili per comprendere gli scritti di Wittgenstein.

Forse la cosa piú importante da sapere su Wittgenstein è che la sua vita è costellata da un certo numero di crocevia – alcuni personali, altri di carattere culturale e storico. È questo che, piú di ogni altra cosa, rende il suo lavoro importante per noi, perché i suoi crocevia sono in larga parte anche i nostri.

Uno di questi crocevia è quello della cultura laica e religiosa. La famiglia di Wittgenstein aveva messo da parte il proprio passato ebraico e si era convertita al cristianesimo verso la metà del Diciannovesimo secolo ². Il suo bisnonno aveva fatto il primo passo cambiando il cognome dal tipicamente ebraico Mayer al germanico (e aristocratico) Wittgenstein. Suo nonno, che fece trasferire la famiglia dalla Sassonia a Vienna, si era convertito al protestantesimo ed era addirittura ritenuto un antisemita. Ludwig fu a propria volta battezzato come cattolico, ma crebbe in un ambiente familiare largamente secolarizzato. Tuttavia, durante la Prima guerra mondiale, egli scoprì – con l'aiuto della lettura di Tolstoj – e fece propria una versione non dogmatica del cristianesimo, e questa posizione finì con il plasmare il suo pensiero morale da allora fino alla morte. «Non sono religioso, – avrebbe detto piú tardi all'amico Drury, – ma non posso impedirmi di vedere ogni problema da un punto di vista religioso» ³. Questo punto di vista religioso era centrato sulla tradizione cristiana, e soprattutto cattolica. A Drury disse anche: «I simboli del cattolicesimo sono splendidi oltre ogni dire». Ma poi aggiunse, con un suo tema caratteristico, che «qualunque tentativo di trasformarli in un sistema filosofico è sgradevole» ⁴. Considerava invece il suo retroterra ebraico con una profonda ambivalenza. Scrisse nel proprio diario nel 1930 che «l'ebraismo è estremamente problematico [*hochproblematisch*] ⁵», e anche i piú grandi pensatori ebraici non sono niente piú che persone di talento (*PD*, p. 47). Quando disse a un amico nel 1949 «i miei pensieri sono ebraici al cento per cento», intendeva comunque includere la componente cristiana in quella ebraica, accomunate dall'idea che alla fine non sia possibile riconciliare il bene e il male, e per questo opposte alla visione greca delle cose. Se fossimo costretti a classificarlo, dovremmo certamente considerare Wittgenstein un pensatore religioso nella tradizione cristiana. Ma è difficile conciliare questa caratterizzazione con i contenuti effettivi del suo lavoro filosofico, in cui i temi religiosi non sono mai evidenti. Di conseguenza è comprensibile che la maggior parte degli interpreti abbia trascurato questo aspetto del pensiero di Wittgenstein. Tuttavia, non si può mettere in dubbio che lui considerava i problemi etici e religiosi con totale serietà e che questo atteggiamento esprimeva una perdurante sfiducia verso la cultura secolare del suo tempo. Anche se questo può non aver influenzato le specifiche opinioni di Wittgenstein sul linguaggio o sulla mente, è certamente importante per

comprendere cosa il suo lavoro può significare per il pensiero politico.

Un secondo crocevia, collegato al primo, era quello della cultura scientifico-tecnologica e filosofica. Suo padre, Karl Wittgenstein, si era arricchito nell'industria austriaca dell'acciaio e si aspettava che i figli lo seguissero in questa carriera. Ludwig, il più giovane, che mostrò qualche attitudine per la meccanica, fu mandato a frequentare la scuola tecnica di Linz. Finite le scuole superiori, Wittgenstein si iscrisse al Politecnico di Berlino e più tardi all'Università di Manchester per studiare ingegneria. Ma a Manchester sviluppò un'inaspettata passione per i fondamenti della matematica e maturò così i primi interessi filosofici nel 1911, proprio mentre il padre stava morendo. La svolta non era del tutto sorprendente data la precoce immersione di Wittgenstein nella cultura della Vienna fin de siècle ⁶. Sappiamo infatti che egli aveva letto precocemente Arthur Schopenhauer, il quale nella Vienna del tardo Ottocento era oggetto di una diffusa ammirazione. Si possono sicuramente trovare tracce del pensiero di Schopenhauer in tutta l'opera di Wittgenstein. I suoi primi lavori mostrano poi una certa familiarità con figure come il fisico Rudolf Boltzmann, il filosofo della scienza Ernst Mach (allievo di Boltzmann), il filosofo del linguaggio Fritz Mauthner, il filosofo della sessualità Otto Weininger, il critico dei costumi e umorista Karl Kraus e l'architetto modernista Adolf Loos.

Robert Musil ed Hermann Broch – due contemporanei di Wittgenstein con un punto di vista e una formazione analoghi ai suoi – rappresentano Vienna nelle loro opere come un mondo macerato nel pessimismo di Schopenhauer e diviso tra una profonda nostalgia per il vecchio e la curiosità per ciò che era nuovo e moderno ⁷. La stessa ambivalenza si manifesta nell'opera di Wittgenstein, che combina l'interesse per lo studio del linguaggio, della matematica e della mente secondo le nuove correnti del pensiero viennese con una visione straordinariamente ombrosa e pessimista della vita. I suoi dubbi sulla cultura secolare e sulle premesse della nostra civiltà scientifica e tecnologica si fondono infine in una valutazione critica devastante della condizione contemporanea. Egli giunse a riassumere la sua – e la nostra – situazione all'amico Drury affermando nel 1936 che «gli anni bui stanno tornando» ⁸.

Da Vienna a Cambridge.

Il contesto viennese non è però l'unico importante per comprendere Wittgenstein. Egli era altrettanto strettamente legato all'Inghilterra e alla Cambridge della prima metà del Ventesimo secolo, ed è qui che si trova un ulteriore crocevia nella sua vita.

Quando era a Manchester come studente di ingegneria, la sua

attenzione fu attratta dai *Principi della matematica* pubblicati da Russell nel 1903, in cui si cercava di dedurre l'intera matematica da una versione allargata della logica. Wittgenstein maturò un particolare interesse per il resoconto che Russell dava della logica post-aristotelica del matematico, logico e filosofo Gottlob Frege. Sulla base di questo stimolo andò a Jena a trovare Frege, il quale a propria volta gli consigliò di andare a Cambridge e lavorare con Russell ⁹.

Russell era allora all'apice della propria carriera filosofica. Aveva appena completato la sua monumentale trattazione della logica nei *Principia Mathematica* (scritti in collaborazione con Alfred North Whitehead) e stava volgendo i suoi interessi a nuovi argomenti. In particolare voleva usare la sua logica per affrontare alcuni problemi fondamentali di metafisica ed epistemologia. Una volta stabilito a Cambridge, Wittgenstein diventò rapidamente per Russell uno studente, un collaboratore e poi una voce critica nello sviluppo del suo progetto filosofico. Per questo Russell scrisse a una sua amante: «Wittgenstein ha rappresentato un grande avvenimento nella mia vita. [...] Wittgenstein è il giovane sul quale si possono appuntare le nostre speranze» ¹⁰. L'influenza di Russell è evidente nel *Tractatus*, dove Wittgenstein rende omaggio «alle grandiose opere di Frege ed ai lavori del mio amico Bertrand Russell» (*TLP*, p. 3). Ma già in quest'opera, scritta pochi anni dopo il suo incontro con Russell, Wittgenstein stava andando oltre le idee del maestro. Più avanti nella vita la sua ammirazione per Russell si raffreddò ed egli giunse a definire il suo pensiero, con un'espressione quasi di risentimento, «infinitamente superficiale e banale» (*Z*, 456). Russell da parte sua si convinse che Wittgenstein aveva smesso di occuparsi seriamente di filosofia ¹¹.

Si può retrospettivamente affermare che il movimento filosofico che conosciamo ora con il nome di filosofia analitica prese vita dalle interazioni tra Frege, Russell e il giovane Wittgenstein. Uniti dall'intento di costruire una nuova logica che potesse risolvere (o dissolvere) problemi filosofici importanti, ciascuno di essi contribuì con proprie idee distintive all'evoluzione di questo movimento filosofico. Frege portò nel dibattito analitico assunzioni di tipo sostanzialmente kantiano sui diversi tipi di verità e sui fondamenti della conoscenza umana; Russell contribuì occupandosi da un punto di vista ontologico della natura e della struttura della realtà; i portati di Wittgenstein a questo crogiolo di idee, infine, furono una concezione di stampo positivistico della scienza e della filosofia, un interesse spiccato per il linguaggio, una certa diffidenza verso le costruzioni teoriche e l'aspirazione a un'esistenza semplice e immediata – idee che derivavano tutte dal suo ambiente viennese. La filosofia analitica si originò quindi da una mescolanza di idee provenienti da diversi filoni della tradizione europea.

Tuttavia, dal punto di vista storico, la nascita della filosofia analitica segna innanzitutto un ridimensionamento del predominio della filosofia tedesca e dell'Europa continentale sul pensiero angloamericano. La comune distinzione tra filosofia continentale e analitica riflette il decorso storico del Ventesimo secolo, nel quale la civiltà angloamericana è diventata sempre più dominante. La distinzione non è però così netta come viene spesso presentata. Nella sua vita e nel suo pensiero Wittgenstein si sforzò di ricongiungere questa scissione, ed è anche in questo senso che lo possiamo considerare «un uomo ai crocevia».

Le due facce del «Tractatus».

La collaborazione di Wittgenstein con Russell tra il 1911 e il 1914 fu stretta, tumultuosa e molto produttiva. La Prima guerra mondiale pose però inaspettatamente fine a questo periodo, perché Wittgenstein, in quanto cittadino di un paese nemico, fu costretto a tornare in Austria, dove considerò proprio dovere arruolarsi come soldato. Ma al tempo stesso egli era fermamente determinato a proseguire il proprio lavoro filosofico. Due giorni dopo essere stato assegnato al suo reggimento, egli cominciò quindi a tenere un diario filosofico che aggiornò poi per tutto il corso della guerra. Il diario si apre con la domanda preoccupata: «Potrò lavorare ora?» (DS, p. 51) ¹², ma risultò che era in grado di farlo anche nelle più scoraggianti delle condizioni. Nel dicembre del 1914 egli annotò ad esempio: «di notte i cannoni hanno fatto fuoco talmente vicino a noi, che la nave traballava», aggiungendo laconicamente: «ho lavorato molto e con successo» (DS, p. 88).

Inevitabilmente, il diario comincia dove le discussioni con Russell si erano interrotte. Ma mentre la guerra divampava, compaiono nuovi temi molto lontani dal programma iniziale. Mentre si era occupato soprattutto di questioni di logica durante la prima parte della guerra, nel giugno 1916 scrive di colpo: «Che so di Dio e del fine della vita?» (Q, p. 217). E poco dopo: «L'Io, l'io è il mistero profondo» (Q, p. 225). Profondamente colpito dalla guerra e sempre più pessimista sull'esito che avrebbe avuto, Wittgenstein si volse ora a questioni di etica e di estetica, alla distinzione tra buona e cattiva coscienza, alla natura della felicità e al problema del suicidio e del peccato. Scrisse allora al suo amico Paul Engelmann: «I miei rapporti col prossimo sono cambiati in modo singolare. Ciò che era in ordine all'epoca del nostro incontro adesso è sovvertito e io mi trovo in uno stato di vera disperazione» ¹³.

Wittgenstein trasse dai suoi quaderni del periodo di guerra il famoso *Tractatus logico-philosophicus*. Il libro riflette l'intero decorso del suo

pensiero, dalle riflessioni iniziali sulla logica alle meditazioni etiche o estetiche più tarde. Può essere letto in gran parte come il tentativo di conciliare l'atomismo metafisico di Russell con l'apriorismo epistemologico di Frege. Quando il lavoro fu pubblicato, Russell fu quindi più che legittimato a lodarlo come un importante contributo alla teoria della logica ¹⁴. Ma il libro è ugualmente pervaso di temi morali e metafisici – che Russell, irritando Wittgenstein, ignorò quasi del tutto. Scrisse al suo passato maestro con una certa ostilità: «Ho paura che tu non abbia capito davvero il mio intento. [...] Il punto centrale è la teoria di ciò che può essere detto con proposizioni – ossia nel linguaggio – (e, equivalentemente, di ciò che può essere pensato) e di ciò che invece non può essere detto con proposizioni, ma soltanto mostrato [*gezeigt*]; penso che sia il problema più importante della filosofia» ¹⁵. Nella stessa lettera Wittgenstein si lamentò che anche Frege non aveva capito il libro, e ammise con rammarico: «È molto duro non essere capiti da nessuno».

In effetti il *Tractatus* si è dimostrato un'opera difficile da comprendere. Scritto in uno stile fin troppo austero e stringato, e organizzato con un sistema di numerazione desunto dai *Principia Mathematica*, il libro si proponeva di mostrare che la filosofia tradizionale poggia su un radicale fraintendimento della logica del nostro linguaggio. Gran parte dell'opera illustra il modo in cui Wittgenstein concepiva la struttura logica del linguaggio e il mondo, e queste sezioni del libro hanno comprensibilmente attratto gran parte dell'attenzione dei filosofi di tradizione analitica. Ma per Wittgenstein la parte decisiva del libro è nelle conclusioni che vengono tratte a proposito dei limiti del linguaggio e che sono esposte solo nelle ultime pagine dell'opera. Qui si sostiene che tutti gli enunciati che non sono immagini di concatenazioni di oggetti o combinazioni logiche di tali immagini sono, strettamente parlando, privi di senso. Tra questi ci sono tutte le proposizioni etiche ed estetiche, tutte quelle che hanno a che fare con il significato della vita, ma anche tutte le proposizioni della logica, anzi in effetti tutte le proposizioni filosofiche, comprese tutte quelle dello stesso *Tractatus*. Sebbene tali enunciati siano in senso stretto insensati, per Wittgenstein cercano comunque di dire qualcosa di importante. Quest'ultima tesi ha prodotto una certa confusione: intendeva dire che ci sono verità che non si possono esprimere con parole? O che questi enunciati sono letteralmente dei *nonsense*? Comunque sia, Wittgenstein concluse che chiunque abbia compreso il *Tractatus* deve alla fine rigettare queste proposizioni, ossia deve gettare via la scala dopo averla usata per salire. Chi avesse raggiunto quello stato non avrebbe più alcuna tentazione di dire qualcosa di filosofico. Egli vedrebbe il mondo nel modo giusto e si renderebbe quindi conto che le uniche proposizioni dotate di

significato in senso stretto sono quelle delle scienze naturali. Naturalmente le scienze naturali non potrebbero mai toccare le questioni realmente importanti nella vita umana, la dimensione etica e quella mistica. Ma tali questioni devono essere affrontate in silenzio, perché «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere», come dichiara l'ultima proposizione del *Tractatus*.

Queste tesi filosofiche avrebbero trovato la loro espressione più sorprendente in una casa che Wittgenstein costruì a Vienna alla fine degli anni Venti insieme all'amico Paul Engelmann ¹⁶. Engelmann, che aveva studiato con Adolf Loos, aveva incontrato Wittgenstein durante la Prima guerra mondiale e si era poi dedicato a diversi progetti architettonici su incarico della famiglia Wittgenstein. Così, quando Margarete, la sorella maggiore di Ludwig, decise di costruire per sé una nuova casa a Vienna, commissionò il lavoro a Engelmann. Wittgenstein, che all'epoca era in una fase di transizione esistenziale, si trovò rapidamente coinvolto nel progetto, e la costruzione finì con l'essere un lavoro tanto suo quanto di Engelmann. Concepita nello stile di Loos, la casa è intenzionalmente priva di qualsiasi decorazione e non si richiama agli stili architettonici del passato. I valori estetici dovevano invece essere espressi in forme architettoniche pure. Perseguendo questo ideale, Wittgenstein si dedicò alla definizione anche dei più piccoli dettagli; l'esatta altezza dei soffitti, le porte di metallo e vetro, l'ascensore con le pareti di vetro e i meccanismi interni a vista, le maniglie delle porte, i tubi dell'impianto di riscaldamento sotto i pavimenti, i radiatori, perfino i supporti che sostenevano i radiatori. Nel suo minimalismo austero (c'erano ad esempio soltanto lampadine che pendevano dal soffitto, al posto dei tradizionali lampadari), la casa è senz'altro un modello per il modernismo culturale ¹⁷. È però anche una diretta espressione delle idee del *Tractatus*. Non a caso una delle sorelle minori di Wittgenstein la definì «logica trasformata in casa, non un'abitazione umana».

Il ritorno a Vienna.

Date le conclusioni del *Tractatus*, era evidente che Wittgenstein non avrebbe cercato di fare carriera accademica in filosofia. Dopo il suo rilascio da un campo di prigionia italiano, pensò per un po' di chiudersi in monastero, ma concluse in fretta che non aveva abbastanza fede. Alla fine scelse di intraprendere la formazione come insegnante di scuola, e nel 1920 cominciò a insegnare in una scuola elementare nelle montagne della bassa Austria ¹⁸.

I sei anni di insegnamento di Wittgenstein non furono un periodo felice. La sua condizione d'animo disorientata, la sua intelligenza esigente e la sua impazienza fecero di lui un insegnante tutt'altro che

ideale per i bambini del villaggio. Questa esperienza divenne però una fonte essenziale di intuizioni filosofiche nella sua vita successiva. Mentre il *Tractatus* aveva visto il linguaggio soltanto come mezzo di rappresentazione e come mezzo di formulazione delle teorie scientifiche, e lo aveva pertanto analizzato in termini puramente logici, il Wittgenstein più tardo si interessò soprattutto al linguaggio informale della vita quotidiana, le cui molteplici funzioni comunicative non potevano essere spiegate in termini di regole logiche in senso stretto. Mentre il *Tractatus* aveva concepito il linguaggio come una struttura fissa e data, il Wittgenstein successivo ne parlò come di un sistema dinamico e pluralista, e si concentrò in particolare sui vari modi in cui si apprende il linguaggio e sull'intero processo di acculturazione, del quale la sua acquisizione è parte.

Questo cambiamento di prospettiva indusse Wittgenstein a tornare sul lavoro di Fritz Mauthner, i cui *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* conosceva già ai tempi del *Tractatus*. Allora si era schierato con Russell contro le posizioni antiformaliste e scettiche di Mauthner. Il Wittgenstein più tardo sarà invece d'accordo con le tesi di Mauthner che il linguaggio non può essere compreso se il calcolo logico viene assunto a modello, e che deve invece essere considerato come uno strumento per la soddisfazione di svariati bisogni umani. Sarà anche incline alla diffidenza di Mauthner per le teorizzazioni scientifiche, al suo scetticismo nei confronti della psicologia empirica, alla sua visione anticartesiana dell'Io e, forse più di tutto, al suo scetticismo ¹⁹. Mentre veniva formato come insegnante, Wittgenstein aveva anche letto i lavori dello psicologo dell'educazione Karl Bühler. Sebbene lo abbia in seguito definito un ciarlatano, è probabile che la lettura di Bühler lo abbia avvicinato ai temi della psicologia della *Gestalt*, un argomento che si riaffaccia a più riprese nei suoi lavori più tardi. Sappiamo inoltre che perdurava in quegli anni la fascinazione di Wittgenstein per *Sesso e carattere* di Otto Weininger. Non è però chiaro cosa egli abbia tratto dalla peculiare mescolanza di Weininger tra filosofia trascendentale e speculazioni sull'identità sessuale, caratterizzate dall'antifemminismo e da un lacerante antisemitismo. Più tardi Wittgenstein parlerà all'amico Drury di Weininger come di un «genio straordinario», che «aveva riconosciuto prima di altri l'importanza delle idee» di Freud ²⁰. Wittgenstein cominciò a interessarsi direttamente a Freud quando la sorella Margarete decise di farsi psicanalizzare. Sebbene serbasse un certo scetticismo per le affermazioni teoriche di Freud, il suo interesse per la pratica psicanalitica lo portò più tardi a qualificare il proprio stesso lavoro come di carattere terapeutico. A volte giunse a considerarsi un discepolo e un seguace di Freud ²¹.

Tra i libri che Wittgenstein lesse in questo periodo (soprattutto su

suggerimento della sorella Margarete) ci fu *Il tramonto dell'Occidente*, scritto da Oswald Spengler nel 1918. Questo libro brillante, suggestivo ed esasperante non si proponeva soltanto di analizzare i disastri militari, economici e politici della guerra appena conclusasi, come il titolo suggeriva, ma intendeva fornire «lineamenti di una morfologia della Storia mondiale», come recitava il sottotitolo. Ci si chiedeva: i processi storici hanno una struttura sistematica? C'è una logica della storia? Possiamo specificare la struttura delle civiltà? In opposizione alla concezione della storia come processo lineare e cumulativo, Spengler sosteneva che le diverse civiltà sono differenziate da specifiche idee unificanti. Queste idee unificanti caratterizzano tutti gli aspetti di una certa civiltà, dalla musica alla religione, alla scienza e alla matematica. Inoltre le forme delle diverse culture sono incommensurabili. Una civiltà non può essere compresa nei termini di un'altra. È possibile cogliere l'idea unificante di una civiltà non fornendone una teoria, ma solo con il tentativo di conseguire una *Übersicht*, una rappresentazione perspicua. Spengler cercò di interpretare la condizione della civiltà europea ai suoi tempi con questo metodo. Ogni civiltà con la sua idea unificante ha, secondo lui, una vita propria, che procede dalle fasi iniziali attraverso la maturità sino a una fase terminale, che Spengler chiama civilizzazione. Nelle parole di Spengler: «ogni civiltà ha una *sua* civilizzazione. [...] La civilizzazione è l'inevitabile *destino* di una civiltà» ²². Tra l'altro, Spengler era sicuro che la civiltà occidentale avesse ormai raggiunto la fase terminale.

Queste letture influirono sul lavoro filosofico di Wittgenstein negli anni Trenta e Quaranta. In particolare lo aiutarono a superare la sua vecchia concezione – angusta e orientata dalla logica – del linguaggio e del significato. Mentre prima aveva considerato la psicologia una perdita di tempo, i suoi lavori successivi dedicano molto spazio alla filosofia della psicologia. Mentre prima aveva concepito il mondo nei termini di una struttura logica unitaria, si troverà poi a riflettere sui modi diversi e incommensurabili in cui il mondo ci si presenta. Soprattutto, tali letture lo porteranno a concepire in modo nuovo il proprio lavoro di filosofo.

Il Circolo di Vienna.

Mentre Wittgenstein si occupava della casa della sorella, un gruppo di filosofi e scienziati era solito riunirsi regolarmente all'Università di Vienna per elaborare una nuova visione scientifica del mondo. In seguito decisero di chiamarsi Circolo di Vienna, e nel manifesto che pubblicarono nel 1929 menzionarono Frege, Russell e Wittgenstein (tra gli altri) come precursori del movimento. Quando i membri del

Circolo di Vienna scoprirono che l'autore del *Tractatus* viveva a Vienna, lo invitarono subito alle loro riunioni. Wittgenstein però rifiutò l'invito e accettò solo di incontrare una delegazione di due o tre membri del circolo per discutere questioni legate al *Tractatus*.

In seguito Wittgenstein sminuì l'importanza di questa presa di contatto con il Circolo di Vienna, ma in effetti il rapporto ebbe almeno tre effetti rilevanti su di lui. Innanzitutto, lo portò a interessarsi nuovamente al *Tractatus* e alla filosofia. Anche se non era ancora affatto pronto ad abbandonare le tesi del libro, le discussioni con Moritz Schlick, Friedrich Waismann e (a volte) con Rudolf Carnap gli fecero notare gli aspetti oscuri e lacunosi dell'opera. Questa presa di coscienza riportò Wittgenstein a occuparsi attivamente di filosofia e, dopo un percorso di elaborazione, alla completa distruzione del sistema del *Tractatus* e all'adozione di idee filosofiche del tutto nuove. La seconda conseguenza dei contatti di Wittgenstein con il Circolo di Vienna fu di metterlo a contatto con il naturalismo e l'empirismo filosofico e di allontanarlo così dalla concentrazione esclusiva sulla logica formale pura. Gli appunti di Waismann sulle conversazioni rivelano che Wittgenstein ha forse inventato una delle teorie più importanti del Circolo: il principio secondo cui il significato di un enunciato è determinato dal metodo della sua verifica. In seguito egli avrebbe trasformato questo principio nella tesi, più comprensiva, che il significato di un enunciato è il suo uso.

I rapporti di Wittgenstein con il Circolo di Vienna furono importanti per una terza ragione: risvegliarono il suo interesse per la filosofia della matematica, che aveva avuto un ruolo tutto sommato secondario nel *Tractatus*. Alla fine del 1928 alcuni membri del Circolo di Vienna lo accompagnarono ad assistere a una conferenza del matematico olandese L. E. J. Brouwer; secondo i resoconti ²³, uscì dalla conferenza entusiasta. Brouwer aveva presentato in quella lezione una concezione costruttivista della matematica. Non bisogna pensare che Wittgenstein abbia aderito al neointuizionismo di Brouwer, dato che, a differenza dello studioso, egli non ha mai respinto il ricorso al principio del terzo escluso in matematica. Brouwer deve avere però toccato in quell'occasione una corda sensibile nell'animo di Wittgenstein – forse attaccando il formalismo, o per l'assunzione dell'affidabilità della logica e del linguaggio, o anche per l'insistenza sull'idea che la matematica è una costruzione umana. Può essere che Wittgenstein sia anche stato colpito dal riferimento di Brouwer alla filosofia di Schopenhauer. La conferenza di Brouwer contribuì comunque a far ritornare Wittgenstein all'attività filosofica. Può essere che lo abbia anche portato a interessarsi nuovamente di filosofia della matematica, dato che nel quindicennio successivo se ne occuperà molto intensamente.

Nel frattempo, i vecchi amici di Wittgenstein a Cambridge provavano a convincerlo a tornare in Inghilterra. Con l'aiuto di John Maynard Keynes riuscirono alla fine a fargli avere anche una borsa di studio. Quando in effetti nel 1929 Wittgenstein tornò, lo fece con l'intenzione di colmare le lacune che aveva ormai scoperto nel *Tractatus*. Ma le cose andarono diversamente. Una volta cominciato a ripensare alcune assunzioni del *Tractatus*, si trovò costretto a smantellare progressivamente la sua struttura: nel giro di pochi mesi, tutta l'elaborata costruzione del *Tractatus* crollò. Questo processo si dimostrò liberatorio e aprì la strada a un profluvio di nuove idee. In nessun altro periodo della vita di Wittgenstein le idee sorsero così facilmente ed egli scrisse con un tale abbandono. Il passo più decisivo di quel periodo fu il rigetto della tesi secondo cui gli enunciati dotati di significato devono avere una struttura logica precisa (benché nascosta) e di quella connessa per cui questa struttura corrisponde alla struttura logica dei fatti raffigurati. Egli giunse alla conclusione che queste assunzioni si basano su una metafisica non adeguatamente motivata, del tipo che già da prima si era proposto di combattere. Mentre un tempo, prima del *Tractatus*, aveva ritenuto possibile fondare la metafisica sulla logica, ora era certo che la metafisica portava soltanto il filosofo in un groviglio di problemi oscuri.

A Cambridge Wittgenstein si trovò d'un tratto nuovamente inserito in una comunità accademica. Dopo aver conseguito grazie al *Tractatus* un tardivo dottorato, egli poté assumere una posizione regolare da docente. Quando G. E. Moore frequentò le sue lezioni tra il 1930 e il 1933 fu colpito «dalla forza di convinzione con cui egli diceva tutto ciò che diceva [...] e dal fortissimo interesse che riusciva a suscitare nell'uditorio» ²⁴. I suoi corsi erano frequentati da un gruppo piccolo ma costante di studenti talentuosi, tra i quali Norman Malcolm, Rush Rhees ed Elizabeth Anscombe, oltre ai matematici Alan Turing e Georg Kreisel. I loro appunti e resoconti restituiscono un'immagine vivida della figura e del lavoro di Wittgenstein in quel periodo ²⁵. Oets Kolk Bouwsma, che entrò in contatto con lui negli anni Quaranta, scrisse in seguito:

Wittgenstein è la persona più simile a un profeta che abbia mai conosciuto. Può essere paragonato a una torre, che si erge alta e inattaccabile, senza pendere verso nessuno. Egli si regge solido senza bisogno di sostegni. Non ha paura di nessuno [...] ma gli altri hanno paura di lui [...], temono il suo giudizio. E così anch'io avevo paura di Wittgenstein, e mi sentivo responsabile nei suoi confronti. [...] Assaporavo le sue parole una ad una, come se fossero opere d'arte [...] Non è piacevole lavorare sotto lo sguardo esigente di occhi così penetranti e sotto il

Molto importanti per capire l'evoluzione del pensiero di Wittgenstein dopo il *Tractatus* sono due testi che egli dettò ai suoi studenti tra il 1933 e il 1935. Questi testi sono diventati noti rispettivamente come *Libro blu* e *Libro marrone*. I due lavori prefigurano le concezioni del testo scritto più noto e più rifinito degli anni maturi di Wittgenstein, le *Ricerche filosofiche*, scritte tra il 1936 e il 1947. Sotto molti importanti aspetti però il *Libro blu* e il *Libro marrone* rappresentano una fase a sé stante dello sviluppo filosofico di Wittgenstein. Dato che gli studiosi di Wittgenstein se ne sono sempre più resi conto, è oggi comune distinguere tre fasi del pensiero di Wittgenstein:

- il primo Wittgenstein, o Wittgenstein del *Tractatus* (dal 1914 circa al 1930);
- il Wittgenstein intermedio (1930-36);
- l'ultimo Wittgenstein (1936-51).

Queste periodizzazioni sono però sempre arbitrarie, e non tengono conto degli aspetti di continuità del pensiero di Wittgenstein e del suo carattere dinamico. Si potrebbe con altrettanta ragione sostenere che c'è un unico Wittgenstein o, in alternativa, distinguere un maggior numero di fasi del suo pensiero. Si può per esempio sostenere con qualche ragione che le idee del *Tractatus* sono diverse da quelle che Wittgenstein aveva condiviso con Russell negli anni precedenti. Il cosiddetto periodo intermedio può essere a sua volta suddiviso in due fasi: quella della disintegrazione del sistema del *Tractatus* e dell'esplorazione di svariate nuove idee (1930-33) e quella del *Libro blu* e del *Libro marrone* (1933-35). Si possono anche addurre buoni argomenti per sostenere che il lavoro di Wittgenstein dopo il 1948 procede in una direzione per molti versi nuova rispetto alle *Ricerche filosofiche*. In questo modo si può arrivare a distinguere sei fasi del suo lavoro filosofico. In alternativa, si può semplicemente sottolineare il carattere dinamico e fluido del pensiero di Wittgenstein, che l'amico Waismann descrisse nel 1934 con queste parole:

Egli ha la dote meravigliosa di vedere le cose sempre di nuovo come per la prima volta. [...] Segue ogni volta l'ispirazione del momento e abbatte quel che ha progettato in precedenza 27.

Abbozzi di paesaggi.

Il pensiero di Wittgenstein non è sempre stato fluido e cangiante come quando Waismann scrisse queste parole. Nel 1936 gran parte

della turbolenza generata dalla disintegrazione del *Tractatus* si era esaurita e il pensiero di Wittgenstein continuò a evolvere, ma a un ritmo più costante. Nel frattempo però erano cambiate molte cose. Mentre prima aveva cercato di risolvere i problemi filosofici con l'aiuto della logica di Frege e Russell (eventualmente modificata da lui stesso), egli ora esaminava i problemi filosofici considerando il funzionamento del linguaggio quotidiano. Senza volerlo, diventò così l'iniziatore di un nuovo modo di fare filosofia che ebbe la sua maggior fortuna nel mondo anglofono degli anni Cinquanta, e in particolare a Oxford. Nel 1936 Wittgenstein aveva anche trovato un nuovo stile di scrittura filosofica. La rigida disposizione numerica delle proposizioni del *Tractatus* era stata abbandonata. Aveva invece preso a comporre i suoi testi come una serie di osservazioni numerate in successione, ma connesse da legami spesso deboli. Queste osservazioni venivano setacciate da diari nei quali le sue idee erano state elaborate meticolosamente, con formulazioni e variazioni sempre nuove. In netta opposizione al dogmatismo del *Tractatus*, egli perseguiva una forma di scrittura più riflessiva e sfaccettata, che rendesse giustizia alla complessità che ora vedeva nei problemi filosofici. Era venuta meno la convinzione espressa nel *Tractatus* di aver risolto quei problemi una volta per tutte. Mentre il *Tractatus* era costituito di asserzioni brevi e apodittiche, gli scritti più tardi sono costellati di domande, interiezioni, suggerimenti, osservazioni, storielle illustrative e metafore suggestive. Ancora più evidente è il tono colloquiale con cui Wittgenstein ora scrive, presentando le sue idee sotto forma di dialoghi tra parlanti immaginari. L'esposizione lineare del *Tractatus* ha lasciato il posto ad abbozzi di paesaggi tracciati nel corso di «lunghe e complicate scorribande» (RF, p. 3). Queste scorribande, come scrisse nella prefazione delle *Ricerche filosofiche*, lo costrinsero «a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni. [...] Gli stessi (o quasi gli stessi) punti furono avvicinati, sempre di nuovo, da direzioni differenti, e sempre nuove immagini vennero schizzate» (*ibid.*).

Il maggior prodotto di questo nuovo lavoro furono le *Ricerche filosofiche*, su cui Wittgenstein lavorò con continuità tra il 1936 e il 1947. In tale lasso di tempo Wittgenstein ha concepito in vari modi la natura e il contenuto dell'opera. La prima parte delle *Ricerche* comprende le sezioni 1-188. Esse contengono la presentazione della sua nuova concezione del linguaggio, una critica del *Tractatus*, un'illustrazione del modo in cui concepiva la filosofia e una discussione delle regole e del problema del seguire una regola. A un certo punto egli aveva l'intenzione di proseguire l'opera discutendo le nozioni di verità e dimostrazione in matematica, ma poi inserì invece delle riflessioni sulla coscienza, la mente e i concetti di sensazione e

pensiero. La cosiddetta Parte seconda delle *Ricerche* contiene materiale che è stato aggiunto dopo il 1945. Sebbene si sentisse quasi pronto a pubblicare questo materiale, non gli conferì mai una forma definitiva, e per questo le *Ricerche* furono pubblicate solo dopo la sua morte.

Gli ultimi anni.

Quando cominciò la Seconda guerra mondiale, Wittgenstein si sentì ancora una volta chiamato a fare il proprio dovere. Ormai era troppo vecchio per fare il militare, ma si offrì come portantino volontario in un ospedale, e più tardi come assistente tecnico in un laboratorio medico. Questo nuovo distacco segnò in effetti la fine della sua carriera accademica, nella quale non si era mai sentito del tutto a suo agio. Nel 1947 tenne le sue ultime lezioni a Cambridge e poi diede le dimissioni da professore.

Questi ultimi anni non furono soltanto un periodo di consolidamento del suo pensiero. La percezione e la conoscenza furono i nuovi oggetti del suo interesse. Nelle *Ricerche filosofiche* aveva sottolineato a più riprese che il linguaggio dev'essere imparato. Aveva sostenuto che questo apprendimento avvenisse sostanzialmente inculcando certi usi linguistici e facendoli ripetere. Il bambino, imparando il linguaggio, viene iniziato a una forma di vita. Nell'ultima fase del suo pensiero Wittgenstein usò la nozione di forma di vita per identificare l'intero complesso di condizioni naturali e culturali che rendono possibile il linguaggio, ma anche qualsiasi altra forma di comprensione del mondo. Negli appunti presi tra il 1949 e il 1951 (pubblicati ora con il titolo *Della Certezza*) insistette in particolare sull'idea che le specifiche credenze devono sempre essere viste come parti di un sistema di credenze più ampio, le quali costituiscono nel loro complesso una visione del mondo. Qualsiasi conferma o smentita di una credenza avviene all'interno di quel sistema. Lungi dal sostenere un generico relativismo, la sua posizione consiste invece in una forma di naturalismo secondo cui la natura del mondo pone in ultima analisi dei vincoli sulle forme di vita, le visioni del mondo e i giochi linguistici. Il mondo ci insegna che certi giochi non possono essere giocati.

Gli ultimi appunti di Wittgenstein sono una testimonianza eloquente della perdurante creatività filosofica; illustrano inoltre la continuità di alcuni punti di vista fondamentali attraverso tutti i cambiamenti cui il suo pensiero è andato incontro. Ancora una volta spicca il suo scetticismo verso qualsiasi tipo di teoria filosofica, e il lavoro filosofico è visto come un tentativo di rendere non più necessarie tali teorie. Le considerazioni di *Della Certezza* sono dirette sia contro lo scetticismo filosofico che contro le refutazioni filosofiche dello scetticismo. In

opposizione allo scetticismo filosofico, Wittgenstein sosteneva che si può conseguire vera conoscenza, ma anche che la conoscenza è sempre in una forma dispersa e non è sempre affidabile: è una congerie di cose che abbiamo sentito e letto, di ciò che è riuscito a penetrare in noi, e dei nostri contributi a questo patrimonio di informazioni. Non c'è alcuna ragione per cui dovremmo rigettare questo corpus di conoscenze ereditate ed elaborate; di solito non ne dubitiamo, e in effetti non siamo mai in una condizione che ci consenta di dubitare di tutto contemporaneamente. Lo stesso fatto di essere certi della verità delle nostre convinzioni è soltanto un effetto della nostra incapacità di mettere in dubbio tutto. Il fatto che consideriamo certe alcune nostre credenze è secondo Wittgenstein solo un segno che quelle credenze giocano un ruolo indispensabile e di tipo normativo nel nostro gioco linguistico; sono il letto del fiume nel quale il pensiero del nostro gioco linguistico scorre. Questo però non significa che tali credenze esprimano verità filosofiche assolute. Qualsiasi argomentazione filosofica deve arrivare a una conclusione; però questa conclusione non è una verità autoevidente, ma semplicemente la certezza delle nostre naturali pratiche umane.

Il pensatore alienato.

Il pensiero di Wittgenstein è caratterizzato in ogni sua fase da un atteggiamento ambivalente e persino paradossale nei confronti della filosofia. Infatti egli coltiva da una parte un profondo scetticismo verso di essa – e questo spiega il modo sbrigativo e talvolta rude in cui respinge le tesi della filosofia tradizionale – ma dall'altra mitiga questo atteggiamento con un rispetto sincero per la profondità dei problemi filosofici. Nel *Tractatus* aveva ad esempio sostenuto che l'intera filosofia fosse pervasa di confusioni fondamentali, e che la maggior parte delle proposizioni e delle domande nelle opere filosofiche fosse non falsa ma priva di senso (*TLP*, 3.324 e 4.003). Ma questa critica veniva in qualche modo modificata dall'apprezzamento per l'elemento di verità che c'era in queste confusioni e in questi errori. Scrisse in seguito che «in un certo senso con gli errori filosofici non si potrà mai andare abbastanza cauti. Contengono tanta verità» (*Z*, 460). Per questo egli aveva un atteggiamento critico non solo verso la filosofia tradizionale, ma anche verso coloro che secondo lui non coglievano la profondità dei problemi filosofici. Questo doppio atteggiamento critico sfociava in un atteggiamento ambivalente e molto originale verso la filosofia – un'ambivalenza che forse trova la sua migliore espressione nell'affermazione: «come mai la filosofia è un edificio così complicato? Certo se fosse quella cosa definitiva, indipendente da ogni esperienza, per la quale vuoi farla passare,

dovrebbe essere assolutamente semplice. – La filosofia scioglie nodi nel nostro pensiero, perciò il suo risultato dev'essere semplice; ma il filosofare dev'essere tanto complicato quanto i nodi che scioglie» (Z, 452).

Sebbene non avesse grande considerazione per la filosofia tradizionale, Wittgenstein assumeva questo atteggiamento per ragioni pur sempre filosofiche. Era comunque convinto che si potesse recuperare qualcosa di importante dalla tradizione filosofica. Per questo nel *Libro blu* parlò del proprio lavoro come di un erede, «uno degli eredi dell'oggetto che usava chiamarsi: "filosofia"» (BM, p. 41). Questo modo di esprimersi suggerisce che la filosofia tradizionale sia ormai morta, ma che al tempo stesso abbia lasciato un'eredità da mettere a frutto; suggerisce inoltre che ci sia un certo numero di eredi di questo patrimonio e che Wittgenstein stesso, per il suo lavoro, debba essere visto come uno di essi, ma non l'unico.

La diffidenza di Wittgenstein verso la filosofia può ricordare la famosa (o famigerata) denuncia di Schopenhauer contro la filosofia delle università. Secondo Schopenhauer, la vera filosofia non può alla fine che trascendere qualsiasi teorizzazione metafisica e trovare il suo esito genuino nell'abbandono mistico e nel silenzio. Ciò che Wittgenstein ha rifiutato nella filosofia tradizionale è proprio la sua tendenza a costruire edifici teorici, tendenza che sta dietro tutti i grandi sistemi filosofici. A proposito del suo atteggiamento critico verso le dottrine filosofiche scrive: «da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra soltanto distruggere tutto ciò che è interessante, cioè grande e importante? (Sembra distruggere, per così dire, tutti gli edifici, lasciandosi dietro solo rottami e calcinacci)». E a questo problema risponde: «quelli che distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgomberiamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano» (RF, 118). Come alternativa al tradizionale obiettivo filosofico di costruire un grande sistema teorico, Wittgenstein promosse la concezione della filosofia come ricerca critica. Già nel *Tractatus* aveva insistito che «la filosofia è non una dottrina, ma un'attività» (TLP, 4.112). Aggiunse nelle *Ricerche filosofiche*: «era giusto dire che le nostre considerazioni non potevano essere considerazioni scientifiche. [...] E a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria» (RF, 109).

Wittgenstein era convinto che la tendenza a costruire teorie in filosofia fosse profondamente radicata nella nostra civiltà. Nel 1930 scrisse: «La nostra civilizzazione è caratterizzata dalla parola "progresso". [...] Essa è tipicamente costruttiva. La sua attività consiste nell'erigere qualcosa di sempre più complesso. E anche la chiarezza serve a sua volta solo a questo scopo, non è fine a se stessa. Per me, al contrario, la chiarezza, la trasparenza sono fine a se stesse»

(PD, p. 25) 28. E sottolineò al contrario che lo spirito prevalente della civiltà europea e americana gli era estraneo e non congeniale, che non aveva per esso alcuna simpatia e che non riusciva nemmeno a comprendere i suoi obiettivi, ammesso che ce ne fossero (PD, p. 26). Queste nette prese di posizione hanno messo in difficoltà alcuni critici di Wittgenstein. Per certi versi, Wittgenstein sembra assumere una divisione netta tra filosofia e scienza, e per questo respinge qualsiasi concezione della filosofia come indagine parascientifica. Scrive ad esempio nel *Libro blu*: «I filosofi hanno sempre come modello il metodo della scienza, e avvertono la tentazione irresistibile di porre domande e rispondere ad esse come fa la scienza. Questa tendenza è la vera origine della metafisica e conduce il filosofo nella più completa oscurità» (BM, p. 18). È anche chiaro che ha un sentimento di ostilità, o almeno di distanza, nei confronti della scienza: «Il mio scopo quindi è diverso da quello dell'uomo di scienza, e il movimento del mio pensiero diverso dal suo» (PD, p. 28). Aggiunge: «La nostra concezione è che non vi sia alcun problema *grande*, essenziale, in senso scientifico» (PD, p. 33). E infine: «Gli interrogativi scientifici possono, sí, interessarmi, ma mai avvincermi davvero» (PD, p. 149). Queste osservazioni suoneranno senz'altro offensive, se non addirittura oscurantiste, a chi è immerso nei valori della scienza.

Se l'obiettivo di Wittgenstein non è la formulazione di teorie filosofiche, allora che cos'è per lui il risultato del suo lavoro? Egli lo descrive in diversi modi: o il risultato è mostrare ciò che non può essere espresso in modo manifesto nel linguaggio; oppure è descrivere le caratteristiche evidenti delle nostre pratiche. In entrambi i casi egli sostiene che «il lavoro del filosofo consiste nel mettere insieme ricordi per uno scopo determinato» (RF, 128). Questo obiettivo è a volte descritto come terapeutico ed egli pensa che le terapie, a loro volta, siano molteplici e varie: «Non c'è *un* metodo della filosofia, ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie» (RF, 133). Lo scopo ultimo di queste terapie è causare la scomparsa del problema della vita. «Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. [...] La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso» (TLP, 6.52-6.521). In altri casi egli descrive la filosofia come «una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio», e dichiara: «la vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio» (RF, 109, 133).

Il ruolo di Wittgenstein.

Nonostante la sua indubbia influenza sul pensiero del Ventesimo

secolo, la posizione di Wittgenstein nella filosofia accademica è sempre stata e sempre resterà incerta. La sua resistenza a formulare teorie filosofiche sistematiche, lo stile unico in cui sia il *Tractatus* che i lavori più tardi sono scritti, i sentimenti antifilosofici espressi a più riprese, il suo profondo pessimismo culturale e il tono spiccatamente personale del suo pensiero rendono difficile classificarlo secondo le distinzioni della filosofia accademica. D'altra parte, non sorprende che i giudizi su un pensatore dalle posizioni sempre uniche e spesso radicalmente idiosincratiche differiscano così radicalmente. Potremmo sotto questo aspetto paragonarlo a Nietzsche, visto che entrambi sono stati acclamati come nuovi punti di partenza in filosofia ed entrambi, d'altra parte, sono stati accusati di non essere affatto filosofi. Accanto a coloro che parlano di Wittgenstein come di un filosofo geniale, o dicono che leggendo i suoi scritti si entra in un mondo nuovo ²⁹, si possono facilmente trovare altri che sostengono con altrettanta serietà che l'importanza di Wittgenstein per la filosofia è stata sopravvalutata.

Anche come pensatore filosofico in senso stretto non è facile classificare Wittgenstein. Si può vedere il *Tractatus* semplicemente come un contributo alla teoria logica, come Russell e intere generazioni di filosofi analitici hanno fatto. Ma possiamo farlo solo a costo di ignorare l'insistenza di Wittgenstein sui più ampi scopi etici dell'opera. Analogamente possiamo leggere le *Ricerche filosofiche* come un contributo allo studio teorico del linguaggio, ma solo a costo di ignorare lo scopo terapeutico che Wittgenstein esplicitamente si prefigge. Ci sono buoni argomenti per sostenere che Wittgenstein avesse soprattutto profonde motivazioni etiche e religiose, ma anche concentrarsi esclusivamente su questo aspetto del pensiero di Wittgenstein è sviante: dà l'impressione che ampie parti del *Tractatus* e delle *Ricerche filosofiche* siano in qualche modo prive di importanza per il suo pensiero. Un terzo tipo di lettura enfatizza la sua diffidenza verso la filosofia. Forse Wittgenstein era semplicemente uno scettico? Anche questo approccio ha le sue difficoltà. Perché si misura così a lungo con i problemi della verità, del significato, della logica e del linguaggio, se alla fine voleva solo rigettare queste indagini in quanto prive di senso?

Un quarto gruppo di interpreti ha sostenuto che è meglio ignorare le osservazioni programmatiche di Wittgenstein sulla filosofia (siano esse di tipo etico, terapeutico o scettico) e concentrarsi invece sul modo in cui egli tratta gli specifici problemi filosofici. Alcuni di questi interpreti hanno addirittura sostenuto che si può scoprire nei suoi scritti un importante e coerente sistema filosofico. Questa conclusione può però essere raggiunta solo facendo in qualche modo violenza ai testi di Wittgenstein. Resta però vero che egli tratta una grande quantità di questioni filosofiche o affini alla filosofia e che riesce a

parlarne con un'inusuale freschezza, in uno stile preciso ed elegante, spesso facendo ricorso a immagini e metafore sorprendenti. Questo ha suggerito a un quinto gruppo di lettori che l'aspetto piú interessante del lavoro di Wittgenstein sia il modo in cui affronta problemi filosofici. Da questo punto di vista la lezione di maggior valore che egli ci ha lasciato è di carattere metodologico.

L'influenza di Wittgenstein sulla filosofia del Ventesimo secolo non è dovuta solo alle sue opere e alle particolari tesi che sembra aver sostenuto. Il suo modo di praticare e di insegnare la filosofia è stato altrettanto importante. Ha innanzitutto influenzato in modo diretto una generazione di seguaci e studenti che hanno conservato, trasmesso e interpretato il suo lavoro. Essi ci hanno anche trasmesso il modo in cui Wittgenstein praticava la filosofia. Nelle loro testimonianze e nella loro stessa pratica filosofica ci hanno comunicato un retaggio dell'intensità e della serietà morale con cui Wittgenstein ha svolto il suo lavoro filosofico. Senza fretta e al tempo stesso senza darsi mai pace, egli ha scavato i problemi che gli premevano, esplorandoli fin negli angoli piú nascosti. Nessuna sfumatura dei problemi era per lui minore, nessuna traccia troppo insignificante per essere seguita. Affermò: «Dove gli altri proseguono, là io mi fermo» (*PD*, p. 126). Profondamente attento alle parole con cui formuliamo le nostre affermazioni filosofiche, non perse mai di vista i grandi problemi che ci sono dietro tali affermazioni. Nei suoi scritti egli suggerisce, chiede, ammonisce, esorta a fare esperimenti con il pensiero, con le azioni e con l'immaginazione. Richiede ai suoi lettori un impegno di pensiero attivo e costante. Forse è in questi tratti che egli ci rivela la sua vera importanza come pensatore. Anche se non si è d'accordo con le conclusioni cui perviene e non ci si occupa delle specifiche questioni che gli interessavano, egli può comunque essere un modello di ciò che vuol dire essere un filosofo.

Wittgenstein rimase filosoficamente attivo fino alla fine della sua vita. Fedele al percorso che aveva scelto per sé (o nel quale si era trovato) continuò a riflettere anche quando sentì che le riflessioni non lo stavano portando da nessuna parte. Negli ultimi mesi scrisse ironicamente di se stesso: «Adesso io filosofo come una vecchia signora, che perde continuamente questa o quest'altra cosa, e deve sempre cercarla di nuovo: una volta gli occhiali, un'altra volta un mazzo di chiavi» (*DC*, 532). Ma questo non gli impedì di continuare. L'ultima annotazione nel suo taccuino filosofico precede soltanto di due giorni la morte per cancro alla prostata, avvenuta il 29 aprile 1951. Dato che aveva sempre voluto vivere come un pensatore fino alla fine, poté quindi dire con buona ragione ai suoi amici sul letto di morte che, nonostante tutte le differenze e le difficoltà, aveva comunque vissuto una vita meravigliosa 30.

1 NORMAN MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*, Bompiani, Milano 1974, p. 74 [ed. or. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, OUP, London 1958, p. 59]. Paradossalmente il *Memoir* di Malcolm ha contribuito molto a sottrarre Wittgenstein all'oscurità.

2 L'ambiente familiare di Wittgenstein è descritto in BRIAN MCGUINNESS, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, il Saggiatore, Milano 1990 [ed. or. *Wittgenstein: A Life*, vol. I, *Young Ludwig 1889-1921*, University of California Press, Berkeley 1988]. Sono oggi disponibili numerosi studi biografici su Wittgenstein. La biografia più dettagliata è RAY MONK, *Ludwig Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1991 [ed. or. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Penguin, New York 1991], di agevole lettura.

3 MAURICE O'CONNOR DRURY, *Alcune note sulle conversazioni con Wittgenstein*, in LUDWIG WITTGENSTEIN, *Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 113 [ed. or. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, a cura di Rush Rhees, Rowman and Littlefield, Totowa 1981].

4 ID., *Conversazioni con Wittgenstein*, *ibid.*, pp. 141-42.

5 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 29 [ed. or. *Denkbewegungen, Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Haymon, Innsbruck 1997].

6 CARL E. SCHORSKE, *Vienna fin de siècle. La culla della cultura mitteleuropea*, Bompiani, Milano 2004 [ed. or. *Fin de Siècle Vienna: Politics and Culture*, Alfred A. Knopf, New York 1980], offre la migliore caratterizzazione di questo ambiente. Il fortunato libro di ALLAN JANIK e STEPHEN TOULMIN, *La grande Vienna*, Garzanti, Milano 1997 [ed. or. *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York 1973] ha un carattere più aneddotico o offre un'analisi meno affidabile e più superficiale.

7 I due libri più interessanti di questa congiuntura sono *L'uomo senza qualità* di Musil (Einaudi, Torino 1996) e *Hofmannsthal e il suo tempo* di Broch (Adelphi, Milano 2010).

8 M. O'C. DRURY, *Conversazioni con Wittgenstein* cit., p. 189.

9 Un resoconto efficace di questo incontro si trova nei capitoli VII e VIII di RONALD W. CLARK, *The Life of Bertrand Russell*, Alfred A. Knopf, New York 1976.

10 Citato da R. MONK, *Ludwig Wittgenstein. Il dovere del genio* cit., p. 48.

11 BERTRAND RUSSELL, *My Philosophical Development*, Allen & Unwin, London 1959, pp. 216-17.

12 È utile leggere i *Diari segreti (DS)* di Wittgenstein insieme ai suoi *Quaderni 1914-1916 (Q)*.

13 PAUL ENGELMANN, *Lettere di Ludwig Wittgenstein*, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 16 [ed. or. *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Blackwell, Oxford 1967].

14 Anche alcuni interpreti recenti presentano il *Tractatus* senza esitazioni come un'opera di filosofia della logica. Si veda HOWARD O. MOUNCE, *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, Marietti, Genova 2000 [ed. or. *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1981].

15 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, a cura di G. H. von Wright, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1974, p. 71.

16 PAUL WILDEVELD, *Ludwig Wittgenstein architetto*, Electa, Milano 2000 [ed. or. *Ludwig Wittgenstein, Architect*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1994].

17 Peter Galison ha discusso la compenetrazione tra le idee filosofiche di Wittgenstein e del Circolo di Vienna e le concezioni stilistiche del *Bauhaus* nel saggio *Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism*, in «Critical Inquiry», XVI, n. 4, 1990, pp. 709-52.

18 L'importanza di questa fase della vita di Wittgenstein per la sua filosofia successiva non è ancora stata studiata abbastanza a fondo. Una prima indagine è svolta in KONRAD WÜNSCHE, *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

19 Per una discussione dell'importanza di Mauthner per Wittgenstein si veda HANS SLUGA, *Wittgenstein and Pyrrhonism*, in WALTER SINNOTT-ARMSTRONG (a cura di), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford University Press, Oxford 2004.

20 M. O'C. DRURY, *Conversazioni con Wittgenstein* cit., p. 127.

21 LC, p. 37.

22 OSWALD SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957, p. 77 [ed. or. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll., Wien 1918 e München 1922].

23 LUITZEN EGBERTUS VAN BROUWER, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, in «Monatshefte

für Mathematik», XXXVI, 1929, pp. 153-64.

24 GEORGE EDWARD MOORE, *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33*, in ID., *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, p. 277 [ed. or. *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, London 1959].

25 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Lezioni 1930-1932. Dagli appunti di John King e Desmond Lee*, Adelphi, Milano 1995 [ed. or. *Lectures, Cambridge 1930-1932*, Blackwell, Oxford 1980; *Lectures, Cambridge 1932-1935*, Blackwell, Oxford 1979]; *Lezioni sui fondamenti della matematica*, Bollati Boringhieri, Torino 2002 [ed. or. *Lectures on the Foundations of Mathematics*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y) 1976].

26 OETS KOLK BOUWSMA, *Wittgenstein. Conversations 1949-1951*, Hackett, Indianapolis 1986, pp. XV-XVI.

27 Citato in LUDWIG WITTGENSTEIN, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 14 [ed. or. BRIAN MCGUINNESS (a cura di), *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*, Blackwell, Oxford 1967].

28 La traduzione è modificata per meglio adattarsi ai successivi commenti di Sluga [N.d.T.].

29 PETER STRAWSON, *Review of Wittgenstein's Philosophical Investigations*, in GEORGE PITCHER (a cura di), *Wittgenstein*, Macmillan, London 1968, p. 22; DAVID PEARS, *The False Prison*, Clarendon Press, Oxford 1987, p. 3.

30 N. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein cit.*, p. 113.

Capitolo secondo

Il mondo e la sua struttura

Quando studiavo a Oxford ho cercato una volta di convincere il mio tutore Gilbert Ryle che il *Tractatus* era il capolavoro di Wittgenstein. Ryle liquidò i miei ragionamenti con una sola parola: «interessante!» – mormorò – e nient'altro. Oggi non ripeterei quell'affermazione. Dal punto di vista che ho adottato in questo libro, è difficile considerare il *Tractatus* l'opera più importante di Wittgenstein. Ci sono però numerosi filosofi (da Russell in avanti) che sarebbero stati d'accordo con il mio precipitoso giudizio giovanile. Penso comunque ancora che il *Tractatus* sia un lavoro filosofico eccezionale. Scritto quando Wittgenstein era un soldato di 29 anni, contiene in sole 70 pagine a stampa un quadro interamente originale e comprensivo del mondo. Se fosse un brano musicale, lo si potrebbe considerare un'aria di bravura. In questo capitolo e nel prossimo voglio illustrare due idee fondamentali del *Tractatus* che hanno a che fare più direttamente con i temi di maggior respiro che mi interessano in questo libro. Il primo tema è la visione pluralista che Wittgenstein aveva del mondo (ossia il suo atomismo logico), il secondo la concezione dei limiti del linguaggio.

«Il mondo è tutto ciò che accade».

Il *Tractatus* comincia con una frase che da una parte è semplice, ma dall'altra lascia perplessi. Sembra un fatto ovvio, o addirittura una banalità. Ci si chiede cosa Wittgenstein volesse dire con un *incipit* di questo tipo. Pochi pensatori moderni hanno trovato utile o addirittura possibile iniziare un trattato filosofico con un asserto così ambizioso e comprensivo. Viviamo in un'era di elevata specializzazione e siamo diventati sospettosi verso le generalizzazioni su larga scala.

Un'eccezione è rappresentata da Schopenhauer che apre il suo capolavoro *Il mondo come volontà e rappresentazione* con la frase: «Il mondo è la mia rappresentazione» ¹. Wittgenstein ha forse modellato il suo *incipit* su quello di Schopenhauer: di certo si somigliano per portata e per cadenza. Inoltre, entrambe le frasi, enunciate con apodittica certezza all'inizio, sono poi messe come in sospeso alla fine dei rispettivi due libri. Schopenhauer rimpiazza la sua affermazione iniziale con la dichiarazione che «per coloro in cui la volontà si è rovesciata e negata, questo nostro mondo tanto reale con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – nulla» ². Il mondo della rappresentazione si dissolve nel nulla e nel silenzio mistico. In modo simile, Wittgenstein

scrive al termine del *Tractatus*: «Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate» (*TLP*, 6.54). E, come Schopenhauer, conclude il suo libro con un appello al silenzio: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (*TLP*, 7).

Insieme a queste somiglianze si notano anche alcune differenze rivelatrici. Colpisce in particolare che la prima frase di Schopenhauer parli di un mondo che esiste solo per un soggetto che pensa; al contrario la prima frase di Wittgenstein caratterizza il mondo come del tutto indipendente dal soggetto. Più avanti nel libro si corregge dicendo che «il mondo è il *mio* mondo» (*TLP*, 5.62) e che «io sono il mio mondo» (*TLP*, 5.63), ma c'è comunque un'importante differenza tra i due punti di vista. Mentre Schopenhauer propende per una forma di idealismo, Wittgenstein sostiene che l'idealismo (o il solipsismo, come dice nel *Tractatus*) «svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro», perché «l'Io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata» (*TLP*, 5.64) ³. Allo stesso tempo, la formulazione di Schopenhauer implicava una presa di distanza dalle tesi della scienza empirica, visto che egli sostiene che non conosciamo «né il sole né la terra, ma sempre e solo un occhio che vede un sole e una mano che sente una terra» ⁴. Al contrario il Wittgenstein del *Tractatus* non avversa affatto la scienza oggettiva, empirica. Per lui «la totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta» (*TLP*, 4.11) e la scienza per eccellenza è per lui, senza dubbio, la fisica e, ancor più specificamente, la meccanica classica (*TLP*, 6.341). Più tardi, osserverà che è caratteristico della fisica non fare mai ricorso alla parola «Io» (*RF*, 410).

Questo disaccordo rende evidente che c'è una differenza fondamentale tra le posizioni metafisiche di Schopenhauer e quelle di Wittgenstein. Schopenhauer scrive nel *Mondo come volontà e rappresentazione* che la cosa in sé, come tale, è impermeabile a ogni forma di conoscenza. Possiamo però accedere alla cosa in sé in un altro modo, volgendoci al lato interno non cognitivo del nostro essere. Scopriamo così che la natura intima del mondo è volontà. Secondo Schopenhauer la realtà ultima identificata come volontà «si trova [...] al di fuori dallo spazio e dal tempo, e quindi non conosce pluralità, per conseguenza è *una*» ⁵. Il giovane Wittgenstein potrebbe essere stato attratto da questa forma di monismo metafisico. Ne troviamo tracce fino al 1916, quando scrive nel suo quaderno: «posso anche parlare di una volontà comune al mondo intiero. Ma questa volontà è in un senso più alto la *mia* volontà. Come la mia rappresentazione è il mondo, così la mia volontà è la volontà del mondo» (*Q*, p. 232). Però questo tipo di ragionamento scompare completamente nel *Tractatus*, che nelle sue prime pagine sembra impegnato invece a una forma di realismo metafisico pluralista.

Nelle prime due proposizioni del gruppo 2 il *Tractatus* delinea quello che sembra un resoconto pluralista della struttura complessiva del mondo. Si dice che «ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose. Lo stato di cose è un nesso d'oggetti (entità, cose)» (*TLP*, 2.2.01). L'insieme delle proposizioni circostanti suggerisce una struttura del mondo a quattro livelli: mondo, fatti, stati di cose e oggetti. Tra di essi ci sono le seguenti relazioni:

- Il mondo = la totalità dei fatti (*TLP*, 1.1)
- Un fatto = la sussistenza di stati di cose (*TLP*, 2)
- Uno stato di cose = un nesso di oggetti (*TLP*, 2.01).

I fatti che costituiscono il mondo sono del tutto indipendenti. Una cosa può accadere o non accadere e tutto il resto rimane lo stesso. Questo implica un concetto di fatto piuttosto specifico. Se noi prendessimo come fatti, ad esempio, *A è un cubo rosso* e *A è rosso*, essi ovviamente non sarebbero indipendenti l'uno dall'altro. Secondo Wittgenstein anche «gli stati di cose sono indipendenti l'uno dall'altro» (*TLP*, 2.061). Questa tesi della mutua indipendenza di fatti e stati di cose è fondamentale per l'immagine pluralista del mondo che Wittgenstein propone. Si dimostrerà anche uno dei punti deboli del *Tractatus*, come Wittgenstein stesso capirà in seguito.

Gli stati di cose hanno un ruolo peculiare in questo schema. Mentre il mondo è «tutto ciò che accade», mentre un fatto è «la sussistenza di stati di cose» e mentre un oggetto è «l'esistente», lo status ontologico degli stati di cose è in qualche modo più oscuro. Se sussistono, allora sono fatti. Ma cosa sono, se invece non sussistono? Potremmo chiamarli fatti possibili. Ma qual è lo status ontologico di tali possibilità? Russell in alcune fasi sostenne la sussistenza di cose non esistenti. Wittgenstein invece non sentì mai questa tentazione. Per capire cosa egli intende per stato di cose dobbiamo guardare a quello che dice sul linguaggio, perché è soltanto una proposizione che rappresenta l'esistenza e non-esistenza di stati di cose (*TLP*, 4.1). In altre parole, uno stato di cose non esistente esiste solo nel linguaggio, e da nessun'altra parte. Il linguaggio ci consente di produrre immagini di possibilità. Gli stati di cose non esistenti non sono quindi sullo stesso piano ontologico dei fatti e degli oggetti. Sono di natura meramente finzionale.

Wittgenstein sottolinea fin da principio che il mondo è per lui una totalità di fatti, non di cose (*TLP* 1.1). La nozione di fatto – e non quella di oggetto – è quindi per lui quella primaria. Possiamo concepire gli oggetti solo all'interno di stati di cose (e quindi nei termini della loro occorrenza in fatti). Ogni cosa è come se fosse in

uno spazio di possibili stati di cose. «Questo spazio io posso pensarlo vuoto, ma io non posso pensare la cosa senza lo spazio» (*TLP*, 2.013). Gli oggetti occupano comunque un ruolo privilegiato nella struttura del mondo, dal momento che «formano la sostanza del mondo» (*TLP*, 2.021). Questi oggetti non sono però analoghi alle cose di cui parliamo comunemente (il sole, la luna, il tavolo, il libro); piuttosto sono componenti ultimi della realtà. In quanto sostanza del mondo, essi «non possono essere composti» (*TLP*, 2.021). Sono semplici; non possiamo nemmeno dire che abbiano delle proprietà. La sostanza del mondo può solo determinare una forma e non proprietà materiali. Gli oggetti si differenziano l'uno dall'altro solo perché sono diversi. Sono indipendenti da ciò che accade. «L'oggetto è il fisso, il sussistente; la configurazione è il vario, l'incostante» (*TLP*, 2.0271). Gli oggetti possono essere in numero infinito (*TLP*, 4.2211), ma il loro numero non viene determinato, dato che è in senso stretto insensato parlare del numero di tutti gli oggetti (*TLP*, 4.1272). Gli oggetti così concepiti sono fondamentali per la struttura del mondo, in quanto contengono la possibilità di tutti gli stati di cose (*TLP*, 2.014) e la totalità degli stati di cose sussistenti è il mondo.

Per quanto tutto ciò risulti affascinante, si deve ammettere che restano oscuri molti dettagli del quadro che Wittgenstein dà del mondo. Che cosa dobbiamo pensare ad esempio delle affermazioni secondo cui a) le proprietà materiali sono date «dalla configurazione degli oggetti» e b) «la configurazione degli oggetti forma lo stato di cose» (*TLP*, 2.0231 e 2.0272)? Nulla nel testo ci aiuta a capirle, da sole o in combinazione. E non è chiaro neppure se Wittgenstein stesso sarebbe stato in grado di aiutarci a risolvere queste difficoltà.

L'atomismo logico.

La prima domanda che viene spontaneo porre sul *Tractatus* è da dove Wittgenstein desuma questo resoconto della struttura del mondo. Certamente non si tratta del frutto di osservazioni o ricerche empiriche. La risposta si trova in una serie di proposizioni che comincia dalla 2.1 con l'osservazione che «noi ci facciamo immagini dei fatti». Prosegue dicendo che le immagini logiche rappresentano la forma logica di ciò che raffigurano. L'immagine logica dei fatti è il pensiero, il quale si esprime in forma percettibile nell'enunciato. Due punti chiave emergono da questo quadro. Il primo è che la forma del mondo può essere portata alla luce (ed è l'unico modo) attraverso un procedimento di analisi logica. Il secondo punto è che l'analisi logica richiede un'analisi del linguaggio. Si tratta di tesi abbastanza fuori dall'ordinario se ci si pensa. Secondo la prima, il filosofo e il logico, nei loro studi accademici, sono le persone più qualificate per

determinare la struttura del mondo; i più qualificati a dirci che cosa c'è e come tutto sta insieme sono loro, e non il fisico o qualche altro studioso della natura. Questa fiducia nel potere rivelatorio della logica risale alle origini del pensiero occidentale, ma ha conosciuto una nuova sorprendente fortuna con l'invenzione di una nuova logica da parte di Frege, Russell e Wittgenstein. Russell era in particolare convinto che l'analisi logica potesse stabilire la verità del pluralismo metafisico. Perciò fu con appropriatezza che chiamò la sua teoria «atomismo logico» 6.

Le prime pagine del *Tractatus* di Wittgenstein mostrano quanto l'atomismo logico di Russell fosse importante per lui; fu con l'aiuto di Russell che superò l'attrazione per l'idealismo e monismo metafisico di Schopenhauer. In particolare Wittgenstein adottò la nozione russelliana di analisi logica e il loro esempio generò un'intera scuola del pensiero contemporaneo, nota come filosofia analitica. Ma si dovrebbe notare che il concetto di analisi usato in questo contesto è cambiato profondamente nel corso del tempo, e che molti cosiddetti filosofi analitici non praticano l'analisi logica nel senso di Russell e del primo Wittgenstein 7. Lo stesso Wittgenstein, nelle fasi successive del suo pensiero, suggerì che l'analisi potesse essere concepita in modo più ampio, come processo in cui una forma di espressione (fonte di confusioni filosofiche) viene rimpiazzata da un'altra (filosoficamente più chiara, *RF*, 90). In questa fase egli respinse l'idea che ci potesse essere un'analisi finale o completa di qualcosa, e manifestò addirittura dubbi sulla tesi che l'analisi giovi necessariamente alla comprensione, ossia che la forma analizzata di un enunciato mostri ciò che l'enunciato non analizzato intendeva davvero: è vero che, se si ha solo la forma non analizzata, manca l'analisi; se invece si conosce la forma analizzata, si ha tutto, ma permane il dubbio: «non posso dire che in questo, come nell'altro caso, un aspetto della cosa va perduto?» (*RF*, 63).

C'è però un aspetto nel quale la sua concezione dell'analisi rimase la stessa dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche*: la convinzione che «non analizziamo un fenomeno (per esempio, il pensare), ma un concetto (per esempio quello del pensare), e dunque l'applicazione di una parola» (*RF*, 383). Già nel *Tractatus* aveva chiarito che la sua forma di analisi era linguistica, scrivendo: «Nella proposizione il pensiero può essere espresso così che agli oggetti del pensiero corrispondano elementi del segno proposizionale. Questi elementi io li chiamo "segni semplici"; la proposizione, "completamente analizzata"» (*TLP*, 3.2-3.201). L'idea che l'analisi logica sia un'analisi dei segni linguistici era stata del tutto estranea a Russell. Egli si occupava di analizzare entità di vari generi, non espressioni verbali. L'idea di analisi linguistica fu introdotta nella tradizione analitica da Wittgenstein. Gli

derivava dal suo precoce interesse per il linguaggio e dalla familiarità coi lavori di Fritz Mauthner. Da Mauthner Wittgenstein prese anche l'interesse per il linguaggio quotidiano e per gli usi del linguaggio; questi interessi diventeranno estremamente evidenti nelle opere più tarde. In opposizione a Frege e Russell, che vedevano la loro notazione logica come un sostituto per le notazioni imperfette del linguaggio ordinario, Wittgenstein osservò che «tutte le proposizioni del nostro linguaggio comune sono di fatto, così come sono, in perfetto ordine logico» (*TLP*, 5.5563). Tale ordine logico però è nascosto dietro la grammatica superficiale, dato che «il linguaggio [ordinario] traveste il pensiero» (*TLP*, 4.002). Per stabilire la struttura logica profonda di tali proposizioni dobbiamo guardare alla loro applicazione, all'uso. E su questo punto Wittgenstein è certo più vicino a Russell che a Mauthner, dato che Mauthner aveva osservato che il linguaggio ordinario non aveva alcun ordine logico. Invece Wittgenstein era disposto a concordare con Mauthner che tutta la filosofia dovesse occuparsi del linguaggio e potesse quindi essere definita una critica del linguaggio, come Mauthner aveva suggerito nel titolo della sua opera principale. Questa critica non doveva però essere condotta con il metodo di Mauthner. A questo proposito Wittgenstein scrisse: «Merito di Russell è aver mostrato che la forma logica apparente della proposizione non necessariamente è la forma reale di essa» (*TLP*, 4.0031).

Verso la fine del *Tractatus* emerge però un più radicale motivo di dissenso con Russell: un dubbio sul suo progetto complessivo di teorizzazione metafisica. In netto contrasto con Russell, il *Tractatus* conclude che chiunque voglia dire qualcosa di metafisico non ha dato significato a certi segni nelle sue proposizioni (*TLP*, 6.53). E naturalmente tra queste proposizioni ci sono anche quelle che espongono la dottrina dell'atomismo logico. Questa conclusione sorprendente genera naturalmente una profonda tensione tra l'inizio e la fine del libro di Wittgenstein, tensione che gli interpreti hanno faticato a riconciliare. Dirò di più su questo argomento nel prossimo capitolo.

Per ora, il punto importante è che le pagine iniziali del libro non possono essere considerate nel loro contenuto apparente. Certamente ci fu un periodo nella vita di Wittgenstein (all'incirca tra il 1911 e il 1916) in cui la sua adesione alla metafisica dell'atomismo logico fu senza riserve. A quel tempo egli si era trovato d'accordo con Russell nel sostenere che la filosofia «consta di logica e metafisica: la prima è la sua base»⁸. Ma queste certezze erano venute meno quando compose il *Tractatus*. Per il resto di questo capitolo mi occuperò comunque dell'atomismo logico al quale Wittgenstein si interessò fino al 1916, per come è presentato nelle prime pagine del *Tractatus*.

La proposizione asserisce qualcosa solo nella misura in cui è un'immagine.

Russell era arrivato alla sua versione dell'atomismo logico per opposizione al monismo logico sostenuto da F. H. Bradley. Per Bradley tutte le nostre parole e proposizioni parlano in ultima analisi di un'unica cosa, la totalità, chiamata da Bradley anche l'Assoluto o l'Uno. Russell e il suo amico G. E. Moore erano all'inizio sotto l'influenza della filosofia di Bradley, ma verso il 1899 cominciarono a contestarla. Nel suo importante saggio *Sulla natura del giudizio* Moore sostenne la tesi eccentrica secondo cui la realtà è in effetti composta di giudizi; dato che i giudizi sono inevitabilmente complessi, anche la realtà contiene una moltitudine di entità. Seguendo questa linea, Russell nei *Principi della matematica* del 1903 sostenne che «ogni parola, che compare in una locuzione, debba avere *qualche* significato» e che «tutte le parole hanno un significato nel puro senso che esse sono simboli i quali stanno in luogo di qualcos'altro» ⁹. Russell chiamò «termine» ciò per cui una parola sta e aggiunse che «un uomo, un momento, un numero, una classe, una relazione, una chimera, o qualsiasi altra cosa possa venir menzionata, sono sicuramente termini» ¹⁰. Ogni termine esiste ed è inoltre «immutabile e indistruttibile» ¹¹. I termini, quando combinati, formano proposizioni che, al pari dei giudizi di Moore, vanno concepite come complessi esistenti nel mondo, non come entità linguistiche o mentali. Per dare senso a questa strana teoria è utile rimpiazzare i termini di Moore e Russell come «giudizio» e «proposizione» con i più familiari «stato di cose» e «fatto». Diventa così chiaro che Moore e Russell hanno anticipato la teoria di Wittgenstein secondo cui il mondo è la totalità dei fatti, i fatti consistono nella sussistenza di stati di cose e gli stati di cose sono combinazioni di oggetti, i quali, a loro volta, formano la sostanza del mondo. In altre parole, l'atomismo logico di Wittgenstein era un adattamento delle precedenti versioni dell'atomismo logico proposte da Moore e Russell.

Dopo il 1903 Russell si rese conto che il suo iniziale realismo estremo generava paradossi logici. Ad esempio, implicava che espressioni come «tutti gli uomini», «alcune donne», «nessun bambino» e «il più grande numero primo» stessero per qualche entità. Dapprima, al fine di rispettare le sue intuizioni realiste, si trovò impegnato a sostenere la teoria dei «concetti denotanti», molto complessa ed estremamente controintuitiva. Poi, nel suo saggio del 1905 *Sulla denotazione*, ispirandosi all'analisi delle proposizioni universali ed esistenziali da parte di Frege, giunse a fare a meno di queste complicazioni. Un altro problema per il suo realismo estremo sorse quando si rese conto che ci sono espressioni ben formate tali che non è

possibile attribuire a esso un riferimento, pena la coerenza. Ad esempio, l'assunzione che il termine «la classe di tutte le classi che non contengono se stesse» stia per una classe genera un'aperta contraddizione. Queste difficoltà portarono Russell ad adottare una nuova forma di atomismo logico, secondo la quale, prima di poter dire di che cosa parlano i nostri enunciati, dobbiamo sottoporli all'analisi logica. In questa fase, Russell insistette sull'importanza di distinguere la grammatica profonda dei nostri enunciati da quella superficiale. Non sostenne che ogni parola in un enunciato stesse per qualcosa, ma osservò invece che solo i nomi logicamente propri stanno per qualcosa. Per questo scrisse nel 1918 che «Socrate, Piccadilly, la Romania, *La dodicesima notte* o qualunque cosa vogliate pensare a cui si dia un nome proprio – sono tutte apparentemente entità complesse. [...] Per parte mia, non credo a entità complesse di questo genere» ¹². Ma conservò comunque la certezza che esistono nella realtà molte cose distinte tra loro: «non ritengo che l'evidente molteplicità del mondo consista solo di fasi e divisioni irreali di una singola Realtà indivisibile» ¹³.

Quando Wittgenstein arrivò a Cambridge nel 1911, Russell aveva appena completato i *Principia Mathematica* e stava tornando a occuparsi di atomismo logico. Russell si stava convincendo dell'idea che i semplici dovessero comprendere i dati di senso, le proprietà immediate di tali dati e forse anche certi oggetti logici, denotati da termini come «non», «e», «tutti» e «alcuni». Il mondo veniva ora a consistere di questi elementi e della loro combinazione in fatti; tutto il resto era una «finzione logica». Per motivare questo quadro Russell aveva concluso che la struttura di un enunciato completamente analizzato rispecchia la struttura della realtà.

Wittgenstein adottò inizialmente questa forma di atomismo logico. Gli forniva l'abbozzo di una metafisica atomistica e anche una spiegazione di come si potesse conoscere la realtà metafisica. Infatti il *Tractatus* comincia con il delineare la struttura metafisica del mondo e procede poi a spiegare come conosciamo questa struttura. «Noi ci facciamo immagini dei fatti e l'immagine è un modello della realtà», scrive Wittgenstein. E ancora:

Un nome sta per una cosa, un altro per un'altra cosa, ed essi sono connessi tra loro. Così il tutto presenta – come un quadro plastico – lo stato di cose. La possibilità delle proposizioni si fonda sul principio della rappresentanza d'oggetti da parte di segni. [...] La proposizione è un'immagine d'una situazione solo nella misura in cui sia logicamente articolata (TLP, 4.0311-4.032).

La tesi che la struttura dell'enunciato logicamente analizzato rispecchi la struttura della realtà viene ormai così strettamente

identificata con il *Tractatus* da essere di solito chiamata «teoria raffigurativa del significato di Wittgenstein», sebbene Russell ci fosse arrivato ben prima di lui ¹⁴. Il contributo di Wittgenstein all'atomismo logico consistette nel chiarire e modificare in modo sostanziale quella teoria.

Prima di tutto introdusse l'idea che una proposizione possa essere vista come un'immagine dello stato di cose o del fatto che essa riguarda. Era ben consapevole di stare qui usando una nozione piuttosto tecnica di immagine. Non intendeva certo dire che le proposizioni siano immagini nel senso in cui lo sono i dipinti, i disegni o le fotografie. Le proposizioni non sono immagini visive, ma logiche. «Nell'immagine e nel raffigurato qualcosa dev'essere identico, affinché quella possa essere un'immagine di questo» (*TLP*, 2.161). Ciò significa più in dettaglio che «nella proposizione si deve poter distinguere esattamente tanto, quanto si deve distinguere nella situazione che essa rappresenta. Ambedue devono possedere la medesima molteplicità logica (matematica)» (*TLP*, 4.04). La proposizione è un'immagine logica, nel senso che le parti distinguibili dello stato di cose sono rappresentate da nomi convenzionali anziché da immagini visive. L'idea di base non è difficile da capire. Se abbiamo un fatto che coinvolge una relazione tra due cose come un gatto e uno zerbino, allora l'enunciato «il gatto è sullo zerbino» può essere preso come immagine logica di quel fatto. Nell'enunciato la relazione tra le due cose è raffigurata da una relazione tra i nomi di queste due cose. I nomi «gatto» e «zerbino» non assomigliano ovviamente agli oggetti per cui stanno e la proposizione non è quindi un'immagine visiva, ma logica.

Wittgenstein si rese però conto che questa teoria poteva portare ad alcune difficoltà, se assunta senza ulteriori precisazioni. Compresse una di queste difficoltà analizzando la versione di concezione raffigurativa del significato sostenuta da Russell nel periodo della sua collaborazione con Wittgenstein. Russell aveva sostenuto che un enunciato logicamente complesso come «il gatto è sullo zerbino o il cane ringhia» raffigurasse un fatto logicamente complesso («disgiuntivo»), diverso dai fatti atomici raffigurati dagli enunciati che lo compongono («il gatto è sullo zerbino» e «il cane ringhia»). Aveva inoltre creduto in quel periodo che particelle logiche come «e», «o», «se-allora» stessero per oggetti («oggetti logici»), proprio come le parole «gatto» e «cane». Wittgenstein non era mai stato convinto da queste tesi e anche Russell le aveva alla fine abbandonate, anche se probabilmente solo dopo che Wittgenstein aveva lasciato Cambridge ¹⁵. Ignaro di questo cambiamento di posizione di Russell, Wittgenstein pensava ancora di dissentire da Russell quando sottolineò nel *Tractatus* che solo le proposizioni elementari (vere) si può dire che

raffigurino fatti, che non ci sono fatti negativi, congiuntivi, condizionali o generali, e che non esistono oggetti logici.

Queste posizioni erano abbastanza ragionevoli, ma determinarono subito alcune nuove difficoltà. Una proposizione potrebbe sembrare elementare, ma essere in realtà logicamente complessa. Russell stesso aveva distinto la grammatica profonda da quella superficiale delle proposizioni. Su questo Wittgenstein era sicuramente d'accordo. Scrisse nel *Tractatus* che «il linguaggio traveste il pensiero. Lo traveste in modo tale che dalla forma esteriore dell'abito non si può inferire la forma del pensiero rivestito» (*TLP*, 4.002). Wittgenstein ascrive inoltre a merito di Russell «aver mostrato che la forma logica apparente della proposizione non necessariamente è la forma reale di essa» (*TLP*, 4.0031). Solo per mezzo dell'analisi logica è possibile scoprire la forma logica della proposizione. Russell però non era riuscito a comprendere l'aspetto profondo di questa idea. Come si fa infatti a stabilire se l'analisi logica è completa e ha davvero identificato la vera forma logica di una proposizione? Potrebbe succedere, ad esempio, che in una proposizione non ancora completamente analizzata compaia un segno che si presenta come il nome di un oggetto, ma l'analisi logica ulteriore potrebbe rimpiazzare quel segno con un'espressione logicamente complessa e in questo modo l'oggetto apparente scomparirebbe. Quindi, all'esistenza di cosa l'atomismo logico è davvero impegnato?

Bisogna poi considerare un'altra conseguenza della concezione raffigurativa del linguaggio: la struttura profonda di tutti i linguaggi sarà la stessa. Mentre la grammatica superficiale può variare di molto, le proposizioni di ogni linguaggio possibile, chiamate a descrivere gli stessi fatti, devono avere la stessa struttura profonda, dato che la struttura profonda dev'essere isomorfa alla struttura del fatto raffigurato. Si potrebbe perfino dire che dal punto di vista della struttura profonda esiste secondo il *Tractatus* un unico linguaggio («Come, nella fiaba, i due adolescenti, i loro due cavalli, e i loro gigli. In un certo senso, essi sono tutt'uno», *TLP*, 4.014). Questo spiega anche perché Wittgenstein parli a volte del linguaggio (con l'articolo determinativo singolare) – «l'unico linguaggio che io comprenda» (*TLP*, 5.62). Sottolineo questo perché si tratta di uno dei punti su cui più tardi Wittgenstein cambierà radicalmente opinione rispetto al *Tractatus*. Per la metà degli anni Trenta egli abbandonerà la sua visione monistica del linguaggio a favore dell'idea che ci sono molti linguaggi (o giochi linguistici, come preferirà dire). Non assumerà più che il linguaggio abbia in sé una struttura profonda e questo, naturalmente, blocca la possibilità di determinare la struttura della realtà sulla base di quella del linguaggio.

È anche importante notare che secondo il *Tractatus* la concezione

raffigurativa del significato non può essere propriamente espressa con proposizioni, perché una tale espressione richiederebbe un confronto tra un fatto e una proposizione. Non possiamo mai guardare in modo indipendente – dal di fuori – a questa presunta relazione. Il fatto ci è accessibile solo pensandolo o parlandone, ossia solo mediante una sua immagine. Che cosa resta quindi della concezione raffigurativa? Si tratta di un presupposto della significatività del nostro linguaggio in generale? Un presupposto che dobbiamo accettare senza farci ulteriori domande? È qualcosa che si mostra ma non può essere motivato o spiegato? Deve essere messo da parte come forse la dottrina dell'atomismo logico nel suo complesso? Ci troviamo di nuovo immersi, in altre parole, negli aspetti più oscuri e profondi del *Tractatus*.

Breve storia dell'atomismo logico.

In un certo senso la tesi che esistono molte cose diverse è del tutto naturale. L'espressione sensoriale ci presenta un caleidoscopio di impressioni, ci mette a contatto con svariati oggetti, piante, animali e persone, con diversi generi di cose come rocce, fiumi e nuvole, insieme alle loro qualità, stati, eventi, relazioni. Il monismo è invece dal principio una tesi puramente teorica, costretta a smentire l'evidenza dei sensi; tipicamente, postula una netta differenza tra apparenza e realtà. Secondo Parmenide, il primo grande filosofo monista, coloro che credono ai sensi sono sordi e ciechi al tempo stesso, del tutto storditi, e le credenze che acquisiscono sono del tutto inaffidabili. La logica ci rivela invece che l'essere è indivisibile, continuo, immutabile e uniforme, come il corpo di una sfera perfetta ¹⁶. Da parte sua, l'atomismo logico si oppone alla posizione monista non perché consideri affidabile l'esperienza sensoriale, ma sulla base di proprie considerazioni logiche. Basta dare uno sguardo alle diverse argomentazioni addotte nella storia a sostegno dell'atomismo logico per capire che sono state tutte prese in esame nell'opera di Wittgenstein.

Leucippo e Democrito, contro la versione parmenidea dell'atomismo, proposero la prima versione nota dell'atomismo logico. Essi osservarono che il movimento è impossibile senza il vuoto, che il vuoto è non essere e che nessuna parte dell'essere è non essere, e sostennero al tempo stesso che l'essere non è uno ma è diviso in un numero infinito di elementi, invisibili per quanto sono piccoli. Questi atomi si muovono nel vuoto, determinano la creazione di entità combinandosi e la fine di entità dividendosi ¹⁷. L'assunzione intuitiva qui è che per comprendere il cambiamento dobbiamo assumere che ci siano elementi immutabili che si combinano in vario modo. Possiamo

parlare di un argomento del cambiamento a favore dell'atomismo logico.

Nel *Teeteto* Platone abbozza una teoria atomistica con motivazioni diverse ma altrettanto formali. Nel dialogo, Socrate racconta un sogno secondo cui esistono degli elementi primari, di cui noi e tutto il resto siamo composti ¹⁸. Tali elementi possono soltanto essere designati da nomi, perché se ne dicessimo qualcosa aggiungeremmo loro qualcosa. Al contrario, le cose composte di elementi possono essere caratterizzate o descritte facendo riferimento agli elementi. Il *Teeteto* non spiega cosa siano gli elementi primari del sogno di Socrate. Di sicuro non sono gli atomi materiali di Democrito e Leucippo. Si può avanzare la congettura che siano idee o forme ma bisogna notare che Platone non fa mai riferimento alla teoria delle idee nel *Teeteto*. Si possono seguire due linee per spiegare perché nel *Teeteto* venga avanzata questa ipotesi atomistica. Secondo la prima, Platone propone un argomento imperniato sul concetto di analisi, secondo cui l'assunzione che esistono complessi ci impegna all'idea che esistono anche entità semplici. La seconda lettura è che Platone fornisca qui un argomento imperniato sul concetto di rappresentazione, a partire dall'osservazione che il nostro linguaggio ha una struttura atomistica. Le proposizioni sono composte di elementi semplici (le parole), e le parole scritte sono composte di lettere. Secondo il Socrate del *Teeteto*, questo giustificerebbe la conclusione che anche le cose di cui parliamo devono distinguersi in entità complesse ed entità semplici.

La versione di Leibniz dell'atomismo logico si fonda su tutti e tre gli argomenti (del cambiamento, dell'analisi e della rappresentazione). Questo non sorprende dato che il sistema filosofico di Leibniz è di natura sincretista e cerca di combinare tutte le teorie filosofiche precedenti. Leggiamo quindi nella *Monadologia*, secondo l'argomento dell'analisi: «Ci devono essere sostanze semplici, dato che ce ne sono di composte; infatti il composto non è altro che una collezione o un aggregato di sostanze semplici» ¹⁹. Leibniz riprende anche l'argomento platonico della rappresentazione. Nel suo *Dialogo sulla connessione tra cose e parole* scrive che «se si possono utilizzare i caratteri per ragionare, è perché in essi sussiste qualche disposizione complessa o ordine che conviene con le cose stesse» ²⁰. Le monadi di Leibniz sono però diverse sia dagli atomi di Leucippo e Democrito che dagli elementi primari di Platone. A differenza dei primi, sono di natura mentale anziché materiale e, a differenza degli elementi primari di Platone, sono sostanze individuali. Hanno invece in comune con gli atomi degli antichi la proprietà di non cominciare e cessare di esistere in modo naturale. Leibniz è poi più esplicito dei suoi predecessori su un punto importante. Chiarisce che bisogna concepire le monadi indipendentemente l'una dall'altra: l'esistenza o la non esistenza di

una monade non determina in alcun modo l'esistenza o la non esistenza di altre monadi.

Wittgenstein non parla mai dell'atomismo di Democrito e Leucippo, ma lo conosceva sicuramente. Nelle *Ricerche filosofiche* confronta invece l'atomismo logico suo e di Russell con quello del *Teeteto* (RF, 46). Per tramite di Russell è probabilmente anche entrato in contatto con il sistema delle monadi di Leibniz.

Le motivazioni di Wittgenstein.

Secondo gli atomisti greci si può spiegare il cambiamento solo se assumiamo che ci sia nel mondo un sostrato immutabile, una molteplicità di atomi individuali che possono combinarsi in molti e mutevoli modi. Ma questo aspetto non ha avuto alcun ruolo nella versione dell'atomismo logico di Russell, ed è marginale anche nel *Tractatus*. Wittgenstein fa riferimento a questo tema solo una volta: «Il fisso, il sussistente e l'oggetto sono tutt'uno. L'oggetto è il fisso, il sussistente; la configurazione è il vario, l'incostante» (TLP, 2.027-2.0271).

Questa omissione può essere spiegata considerando che Russell e Wittgenstein descrivono il mondo in termini essenzialmente atemporali e strutturali. In effetti troviamo pochi riferimenti nel *Tractatus* al concetto di tempo, nessuno al concetto di storia e solo un cenno – spregiativo – all'evoluzione. Per quanto riguarda la storia, Wittgenstein aveva scritto nei *Quaderni*: «Che cosa m'interessa la storia? Il mio mondo è il primo ed unico!» (Q, p. 228). E nel *Tractatus* scrive a proposito dell'evoluzione: «La teoria darwiniana non ha a che fare con la filosofia più che una qualsiasi altra ipotesi della scienza naturale» (TLP, 4.1122). Il legame è in effetti nullo, dato che «la filosofia non è una delle scienze naturali. (La parola "filosofia" deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali)» (TLP, 4.111). Il mondo del *Tractatus* non è fatto di processi, forze o flussi di energia, ma di oggetti e delle loro configurazioni. Sottolineo questo punto perché riflette in modo diretto alcune considerazioni del *Tractatus* sul linguaggio, anch'esso presentato in termini atemporali e strutturali. Allo stesso modo Wittgenstein non sembra interessato al fatto che il linguaggio ha altri usi oltre a quello di fare asserzioni vere o false. Non si occupa nemmeno della funzione comunicativa del linguaggio. Non si chiede come si apprenda il linguaggio, come esso cambi nel tempo e l'importanza del fatto che ci sono diversi linguaggi con diverse strutture. Sono tutte questioni che affronterò più tardi.

Gli viene quindi naturale illustrare il suo atomismo in termini strutturali. Con alcune reminiscenze della monadologia di Leibniz,

Wittgenstein scrive nei suoi *Quaderni*:

Sembra che l'idea del SEMPLICE sia già contenuta in quella del complesso e nell'idea dell'analisi, e in modo tale che noi (prescindendo completamente da qualsiasi esempio d'oggetti semplici o da proposizioni ove si parli di tali oggetti) perveniamo a questa idea ed intuiamo l'esistenza degli oggetti semplici come una necessità logica – *a priori* (Q, pp. 201-2).

Ci si potrebbe ovviamente chiedere se davvero il processo di analisi richieda la postulazione di entità semplici di questo tipo. E in effetti anche Wittgenstein nei *Quaderni* si chiede: «*Ad ogni modo, v'è allora un processo d'analisi.* E non si può ora domandare se questo processo venga poi a una fine? E, se sí: Quale sarà la fine?» (Q, p. 185). Visto che l'analisi comincia da qualcosa di complesso, non potrebbe proseguire indefinitamente senza mai raggiungere il livello di massima semplicità? Wittgenstein conclude che questa ipotesi confligge con la nostra sensazione che il mondo deve essere ciò che è, deve essere definito. Negare che l'analisi termini implicherebbe che il mondo potrebbe essere indefinito nel modo in cui la nostra conoscenza può essere incerta e indefinita. Invece «il mondo ha una struttura fissa» (Q, p. 204): per lui questa è una convinzione solida e primitiva.

Secondo Wittgenstein il processo di analisi logica deve terminare, perfino a prescindere dalla finitezza o meno del processo stesso. Anche se l'analisi dovesse proseguire all'infinito saremmo comunque giustificati ad affermare che terminerà con degli oggetti semplici. In questo caso non saremmo però in grado di enumerare questi oggetti, e potremmo anche non riuscire a determinare le loro caratteristiche generali. Tutto ciò che potremmo dire è che ci devono essere per forza oggetti semplici e che essi verranno identificati quando la nostra analisi logica sarà completa. Poniamo di aver portato l'analisi fino a un certo punto: cosa possiamo dedurre dal fatto che non siamo in grado di continuarla? Non potrebbe essere una nostra mancanza? Forse siamo giustificati soltanto a dire che ci sono oggetti semplici *per noi*? La nostra nozione di necessità è forse relativa. Wittgenstein prende in considerazione questa eventualità: «Il nostro semplice è: il più semplice che conosciamo. – Quel semplicissimo cui la nostra analisi può spingersi» (Q, pp. 185-86). Ma alla fine torna all'idea che ci devono essere oggetti assolutamente semplici, il che ci riporta al problema se possiamo mai identificarli. Ci sono segnali oggettivi che ci fanno capire quando abbiamo raggiunto l'ultimo livello di analisi? Quali sarebbero questi segnali?

Wittgenstein scrive – in accordo con Platone e Russell – che gli oggetti possono soltanto essere nominati. Ma quali sono i nomi che dobbiamo considerare? Di solito assumiamo di poter dare un nome a

cose di ogni genere, come tavoli, orologi, libri o superfici colorate. Wittgenstein scrive nei *Quaderni*: «È affatto chiaro che io posso effettivamente coordinare a questo orologio, come esso è e va davanti a me, un nome e che questo nome avrà significato fuori d'ogni proposizione nello stesso senso in cui io abbia inteso la parola. E sento che in una proposizione quel nome risponderà a tutti i requisiti del "nome dell'oggetto semplice"» (Q, p. 202). Dovremmo allora dire che tutto ciò che ordinariamente consideriamo come nome sta per un oggetto? «Ora parrebbe che, in un certo senso, tutti i nomi siano *nomi genuini*. O, come potrei anche dire, che tutti gli oggetti siano, in un certo senso, oggetti semplici» (Q, p. 203). Questo ci riporterebbe a una posizione estrema come il realismo di Moore e Russell ai loro inizi. Un'altra possibilità è che i nomi stiano per le forme più varie e che soltanto l'applicazione sintattica del segno determini se esso sia il nome di un oggetto semplice. Ma che cos'è «l'applicazione sintattica di nomi d'oggetti semplici» (Q, p. 201)?

Alla luce di queste considerazioni, appare chiaro che il *Tractatus* non cerca di fornire una caratterizzazione non formale degli oggetti. Le riflessioni critiche svolte nei *Quaderni* sugli argomenti dell'analisi e della rappresentazione gli rendono impossibile sottoscrivere la versione di Russell dell'atomismo logico, secondo cui gli oggetti semplici ci sono direttamente accessibili e sono, in effetti, i dati di senso e le loro proprietà percettibili. È vero che Wittgenstein prende in considerazione quest'ipotesi nei *Quaderni*: «Come esempi del semplice penso sempre a punti dell'immagine visuale. (Analogamente, come tipici "oggetti composti" mi si presentano sempre alla mente parti dell'immagine visuale)» (Q, p. 184). Ed è anche vero che nel *Tractatus* si trova una vaga eco di questo pensiero dove Wittgenstein scrive: «Spazio, tempo e colore (cromaticità) sono forme degli oggetti» (TLP, 2.0251). Ci sono però poche evidenze a sostegno dell'ipotesi che condividesse la concezione che Russell aveva dei semplici. Nei *Quaderni* questa concezione è considerata solo come una possibilità tra le tante. Tra le altre possibilità c'è anche l'idea che «la scomposizione dei corpi in *punti materiali*, quale si ha nella fisica, è null'altro che l'analisi in *parti costitutive semplici*» (Q, p. 210). Ma alla fine tutte queste speculazioni vengono messe da parte e Wittgenstein opta per una caratterizzazione puramente formale degli oggetti semplici come esito necessario di un processo di analisi. Egli scrive infatti:

Invano ci si sforzerebbe d'esprimere la proposizione apparente «vi sono cose semplici?» in segni dell'ideografia. È pur chiaro che io ho davanti a me un concetto della cosa, della coordinazione semplice, quando penso su questa faccenda. Ma come immagino il semplice? Io posso dire solo «"X" ha significato». – Ecco un grande enigma! (Q, pp. 183-84).

Da ciò conclude: «la redazione d'una specie d'inventario logico, quale prima immaginavo, proprio non pare ci sia» (Q, p. 208).

Passi di questo tipo hanno indotto alcuni interpreti a sostenere che per il Wittgenstein del *Tractatus* i nomi degli oggetti semplici siano dei meri segnaposto, delle pseudo-variabili, la cui sola funzione è indicare che il mondo è caratterizzato da una certa molteplicità. Questi interpreti si fondano soprattutto sull'affermazione che «due oggetti d'eguale forma logica sono – a prescindere dalle loro proprietà esterne – distinti l'uno dall'altro solo dall'essere differenti» (*TLP*, 2.0233). Wittgenstein sembra aver oscillato tra questa ipotesi e l'alternativa (presentata nelle conversazioni del 1929 con il Circolo di Vienna) secondo cui il compito di determinare la natura degli oggetti doveva essere lasciato alle scienze empiriche.

La critica dell'atomismo logico.

Nei suoi scritti a partire dalla metà degli anni Trenta Wittgenstein cominciò a valutare la possibilità che la nozione di semplicità, sulla quale la dottrina dell'atomismo logico poggiava, fosse in realtà relativa al linguaggio, ossia che nei diversi linguaggi ci fossero diverse classi di nomi semplici. Ma già all'epoca delle *Ricerche filosofiche* aveva già abbandonato del tutto l'idea degli oggetti semplici. Aveva soprattutto cominciato a dubitare dell'idea – sottostante la dottrina degli oggetti semplici – secondo cui pensiero e linguaggio sono «correlato, immagine, unici nel loro genere, del mondo» (*RF*, 96). Quest'idea – si legge nelle *Ricerche* – circonda il pensiero di «un'aureola». L'assunzione che la logica ci presenti un ordine comune sia al mondo che al pensiero è solo un'illusione, generata dal trattare parole come «mondo» e «pensiero» alla stregua di «*super-concetti*». «Mentre in realtà, se le parole “linguaggio”, “esperienza”, “mondo”, hanno un impiego, esso dev'essere terra terra, come quello delle parole “tavolo”, “lampada”, “porta”» (*RF*, 97). In effetti Wittgenstein rivolge nelle *Ricerche filosofiche* critiche molto forti contro i tre argomenti a supporto dell'atomismo logico che abbiamo sopra discusso.

Il significato dei nomi. La prima freccia di Wittgenstein punta all'argomento della rappresentazione. Egli scrive che il *Tractatus* aveva considerato il riferimento «come una *strana* connessione di una parola con un oggetto» (*RF*, 38) e pensato che «*il nome deve propriamente designare qualcosa di semplice*» (*RF*, 39). Ma questo può valere solo per una classe specifica di espressioni che potremmo chiamare nomi «reali». Ciò che invece intendiamo per «nome» nel senso ordinario non può mai soddisfare questi requisiti. Si può arrivare a questa conclusione proprio a partire dai principî fondamentali del *Tractatus*.

Assumiamo infatti che un oggetto ordinario (complesso) abbia un nome e che quest'oggetto sia il significato del nome. Sulla base di questa seconda assunzione questo nome perderebbe il proprio significato quando l'oggetto cessa di esistere. Ma è evidente che questo non succede per i «nomi» come sono ordinariamente intesi. Tali «nomi» devono quindi essere trattati come descrizioni implicite. Una volta compiuta l'analisi delle nostre proposizioni i nomi ordinari scompariranno e, se l'analisi è completa, resteranno solo nomi che si riferiscono a entità semplici. Nella concezione del *Tractatus* sarà ragionevole considerare queste parole come i nomi reali. Ma le *Ricerche filosofiche* respingono tutto questo ragionamento e difendono invece la tesi secondo cui «il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio» (RF, 43). Questo permette a Wittgenstein di concludere che il nome di un oggetto che ha smesso di esistere conserverà il suo significato nella misura in cui continua ad avere un uso nel linguaggio. Non c'è alcun bisogno di distinguere i nomi reali da quelli ordinari, né di postulare entità semplici, oggetti imperituri come correlati dei nomi reali.

Il concetto di semplicità. La seconda freccia di Wittgenstein è diretta contro il concetto di semplicità cui fa ricorso l'argomento dell'analisi. Egli scrive nelle *Ricerche*: «la parola "composto" (e dunque anche la parola "semplice") è da noi impiegata in una quantità innumerevole di modi differenti, imparentati tra loro in diverse maniere» (RF, 47). Possiamo ad esempio chiedere se il colore avorio di una casella della scacchiera è semplice oppure è composto «di bianco puro e giallo puro». E più in generale possiamo chiedere: «Il bianco è semplice oppure consiste dei colori dell'iride? – Questo tratto di 2 cm è semplice o è costituito di due segmenti di 1 cm ciascuno? E perché non di un segmento di 3 cm e di uno, calcolato in senso negativo, di 1 cm?» Dobbiamo notare che «in certe circostanze siamo anche disposti a concepire il più piccolo come risultato della composizione del più grande, e il più grande come risultato della divisione del più piccolo» (RF, 48). In netto contrasto con la tesi del *Tractatus* secondo cui «l'oggetto è semplice», Wittgenstein afferma ora che non esistono la semplicità e la complessità assolute. Quando chiamiamo qualcosa «semplice» o «complesso» lo facciamo in rapporto a un certo standard o metro di comparazione. «Se dico a qualcuno, senza dargli ulteriori spiegazioni: "Ciò che vedo ora davanti a me è composto", quello avrà il diritto di chiedermi: "Che cosa intendi per "composto"? Può voler dire qualsiasi cosa possibile!"» (RF, 47).

Indistruttibilità. Wittgenstein dirige la sua terza freccia contro l'argomento del cambiamento. Il *Tractatus* aveva sostenuto che ci deve essere qualcosa di indistruttibile e semplice, dato che ogni entità composta può smettere di esistere per decomposizione. Nelle *Ricerche*

filosofiche obietta che questa è solo un'immagine molto specifica – e sviante – che ci viene in mente:

Perché l'esperienza non ci mostra affatto questi elementi. Vediamo *parti costituenti* qualcosa di composto (ad esempio, una sedia). Diciamo che la spalliera è una parte della sedia, ma che è costituente, a sua volta, di diversi pezzi di legno; invece una gamba è una parte costituente semplice. Vediamo anche un tutto che si altera (viene distrutto), mentre le sue parti componenti restano inalterate. Questi sono i materiali, coi quali fabbrichiamo un'immagine della realtà (RF, 59).

Quando parliamo di oggetti composti non stiamo davvero cercando di dire qualcosa sulle loro parti semplici. Quando chiedo una scopa, non sto chiedendo il manico e le setole attaccate al manico. Quando parlo di un oggetto rosso, non sto implicitamente parlando del «rosso in sé» come di un qualcosa che non può essere distrutto.

Le *Ricerche filosofiche* non cercano di proporre un'immagine del mondo alternativa a quella del *Tractatus*. Wittgenstein si limita invece ora a mostrare che la concezione della realtà dell'atomismo logico è fondata su assunzioni dubbie sul funzionamento del linguaggio. Nonostante la forza di queste critiche, l'atomismo logico non ha smesso di affascinare i filosofi. È anzi tuttora in voga, sebbene di solito non venga chiamato con il suo vecchio nome. Tra le sue incarnazioni recenti ci sono varie forme di semantica e metafisica dei «mondi possibili» – entrambe con radici nel *Tractatus*. Abbiamo visto che, secondo il *Tractatus*, il mondo è la totalità dei fatti; che ciascuno di questi fatti può in linea di principio essere descritto da un enunciato; e che l'intero mondo può essere quindi descritto dalla totalità degli enunciati veri. La semantica dei «mondi possibili» conclude che possiamo allo stesso modo descrivere un mondo possibile per mezzo di una totalità di enunciati possibilmente veri. La metafisica dei «mondi possibili» va un passo oltre, affermando che in un qualche senso i mondi possibili esistono e che quindi non c'è solo una metafisica del mondo attuale, ma anche dei mondi possibili. Sia la semantica che la metafisica dei «mondi possibili» sono impegnate all'idea che ogni mondo possibile consiste di oggetti ai quali, in ogni mondo, sono assegnate certe proprietà. In altre parole, gli oggetti, quando concepiti indipendentemente dai mondi, sono in sé privi di colore e semplici. La persistenza di queste forme di atomismo logico mostra che si tratta di una teoria molto attraente. Dopo tutto, come dovremmo pensare il mondo, se non vogliamo aderire a un qualche tipo di monismo? Tutte le forme di pluralismo sembrano ricondurre all'idea che nel mondo ci sono cose e combinazioni di cose, e che queste cose istanziano o meno certe proprietà e stanno o non stanno in certe relazioni. Tali assunzioni sono la base semplice, intuitiva, su cui si fondano tutte le

forme di atomismo logico.

Nelle fasi successive del suo pensiero Wittgenstein non adottò più queste assunzioni. Nelle *Ricerche filosofiche* «il mondo» viene citato (RF, 205) solo come il luogo dove si giocano o non si giocano certi giochi linguistici. Nell'ultimo periodo Wittgenstein scelse di esaminare le «visioni del mondo» o le «immagini del mondo». Un'immagine del mondo – scrisse nei suoi ultimi quaderni – è soprattutto «il substrato di tutto il mio cercare e di tutto il mio asserire», e «l'evidente fondamento» della mia ricerca (DC, 162, 167). Essa fornisce un «sistema» di pensiero, verifica, credenza, convinzione e persino dubbio; il nostro pensare quotidiano avviene all'interno di un sistema di questo genere. Si può dire che Wittgenstein passa da una metafisica del mondo a una pragmatica delle immagini del mondo.

Resta però il problema di capire se si possa fare filosofia senza avere una qualche concezione della realtà. Di sicuro il tardo Wittgenstein non fa più asserzioni ambiziose sul mondo nel suo complesso. Ma si potrebbe osservare che dice in ogni caso molto su quello che c'è nel mondo: corpi fisici, azioni, giochi linguistici e così via. Non si tratta di una forma di metafisica? Dal modo in cui il funzionamento del linguaggio viene presentato nei suoi scritti più tardi, potremmo addirittura dedurre un'immagine più comprensiva della realtà. È vero che le sue considerazioni sul linguaggio suggeriscono che abbia abbandonato l'idea che il mondo abbia una struttura fissa, a favore dell'idea che quello che ci appare come l'ordine logico del mondo sia invece creato all'interno dei nostri giochi linguistici e che, da questa prospettiva, il mondo appare come un campo di somiglianze che si sovrappongono e svaniscono nelle varie direzioni: noi imponiamo la griglia più o meno precisa del nostro linguaggio su questo campo del tutto aperto. È un'immagine attraente, ma è possibile darle un senso preciso? Le caratteristiche del linguaggio umano rischiano di riportarci continuamente all'idea che ci sono individui che corrispondono alle nostre parole e complessi che corrispondono ai nostri enunciati e che il mondo ha dopo tutto una struttura determinata, a prescindere dal fatto che noi la conosciamo o meno.

Coda.

Russell considerava l'atomismo logico importante in opposizione al monismo di Bradley, al quale aveva in precedenza aderito. L'atomismo gli consentiva di sostenere che la realtà consiste di molte cose, anziché di una sola. La precoce adesione di Wittgenstein all'atomismo lo immunizzò in modo analogo da qualsiasi forma di monismo, sia nella versione di Parmenide e Bradley che in quella di Spinoza e Schopenhauer. Anche se Schopenhauer continuò a interessargli per

altre ragioni, Wittgenstein non ebbe mai più la tentazione di adottare il suo sistema metafisico, dopo essere passato per la scuola dell'atomismo logico di Russell.

Quel tipo di atomismo era però pluralista solo in un senso molto specifico e angusto. Sosteneva sí che il mondo consisteva di molti individui e proprietà, ma al tempo stesso anche che il mondo aveva un'unica struttura logica. In seguito Wittgenstein diventò pluralista in un senso diverso e più profondo. Dopo la sua rottura con le posizioni del *Tractatus* (e soltanto allora) il suo modo di intendere il linguaggio, il pensiero e le visioni del mondo si fece radicalmente pluralista. Alla fine giunse a concludere che anche la logica aveva un carattere pluralista. Nelle sue ultime annotazioni usò la metafora del letto di un fiume nel quale i pensieri scorrono: «la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava e accumula» (DC, 99). È quindi vero che «esiste anche qualcosa come un'altra aritmetica. Io credo che quest'ammissione debba stare a fondamento di ogni comprensione della logica» (DC, 375). Ma per capire poi la logica «devi prendere in considerazione la prassi del linguaggio: allora la vedrai» (DC, 501). E la prassi del linguaggio è per l'ultimo Wittgenstein sicuramente molteplice, variabile e spiccatamente umana.

Ulteriori letture.

JAMES GRIFFIN, *Wittgenstein's Logical Atomism*, Clarendon Press, Oxford 1964.

HOWARD MOUNCE, *Introduzione al «Tractatus» di Wittgenstein*, Marietti, Genova 2000 [ed. or. *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1981].

1 ARTHUR SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bompiani, Milano 2006, p. 41 [ed. or. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818-19; vol. II, 1844].

2 *Ibid.*, p. 797.

3 Per l'associazione che Wittgenstein compie tra idealismo e solipsismo si veda Q, p. 232, dove si dice anche che l'idealismo conduce al realismo se pensato in modo stretto.

4 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà* cit., p. 40.

5 *Ibid.*, p. 275.

6 BERTRAND RUSSELL, *La filosofia dell'atomismo logico*, Einaudi, Torino 2003 [ed. or. *The Philosophy of Logical Atomism*, in *Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. VIII. *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays: 1914-1919*, Allen & Unwin, London 1986, pp. 157-244].

7 Su questo si veda l'illuminante discussione di PETER MICHAEL STEPHAN HACKER, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996. Si veda anche il mio saggio *What Has History to Do With Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy*, in «Inquiry», marzo 1998.

8 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Note sulla logica, settembre 1913*, in Q, p. 245 [ed. or. *Notes on Logic, Appendix I of Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford 1979 2].

9 BERTRAND RUSSELL, *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1951, pp. 104 e 113.

10 *Ibid.*, pp. 106-7.

11 *Ibid.*, p. 107.

12 B. RUSSELL, *La filosofia dell'atomismo logico* cit., p. 18.

13 *Ibid.*, p. 4.

14 Bisogna aggiungere che Wittgenstein non avrebbe accettato di chiamare con un termine come «teoria» le sue opinioni sul significato, visto che nel *Tractatus* scrive che la filosofia non è una dottrina ma un'attività.

15 Russell racconta di aver cambiato idea in *La filosofia dell'atomismo logico* cit. (p. 209), dove scrive ad esempio: «Io non penso che nel mondo ci sia un singolo fatto disgiuntivo corrispondente a “*p* o *q*”».

16 PARMENIDE, *Poema sulla natura*, fr. 8.

17 ARISTOTELE, *Sulla generazione e la corruzione*, A8, 325a.

18 PLATONE, *Teeteto*, 201e.

19 Ed. it. Bompiani, Milano 2001, sez. 2 [ed. or. *Monadologie*, Johann Meyer, Frankfurt und Leipzig 1720].

20 Ed. it. in GOTTFRIED LEIBNIZ, *Dialoghi filosofici e scientifici*, Bompiani, Milano 2007, p. 137 [ed. or. *Dialogus de connexion inter res et verba*, 1677].

Capitolo terzo

I limiti del linguaggio

Il *Tractatus*, secondo la sua stessa prefazione, mira a tracciare un limite al pensiero, o meglio – non al pensiero, ma all’espressione dei pensieri, al fine di mostrare in questo modo che i problemi filosofici sorgono da un fraintendimento della logica del nostro linguaggio. Wittgenstein è convinto che la questione non possa essere affrontata direttamente dati i limiti del linguaggio: «ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso» (*TLP*, p. 27). Dopo aver annunciato questo tema di fondo, lo lascia all’elaborazione autonoma del lettore curioso fino a metà del libro. Prima delinea la struttura del mondo (*TLP*, 1-2.063), poi – in modo più ampio – la struttura del linguaggio (*TLP*, 2.1-4.0641) e solo alla sezione 4.1 torna al problema dei limiti del linguaggio e delle limitazioni della filosofia. Lo scopo della filosofia – dichiara in 4.112, riferendosi alla filosofia che lui auspica, non a quelle sbagliate che combatte – è «il rischiaramento logico dei pensieri». Questo può sembrare poco controverso, ma la bomba arriva con la frase successiva: «La filosofia è non una dottrina, ma un’attività» (*TLP*, 4.112). Che cosa dobbiamo quindi fare con le quasi 300 precedenti asserzioni dogmatiche, a proposito di fatti, stati di cose, oggetti, raffigurazione, significato, pensieri, proposizioni e nomi? Risulta ora che la filosofia non consiste in «proposizioni filosofiche», ma nel «chiarificarsi di proposizioni» e che il lavoro filosofico «consta essenzialmente di chiarificazioni» (*ibid.*). Wittgenstein sta quindi negando che le sue asserzioni nella prima metà del *Tractatus* siano proposizioni filosofiche? Vanno intese come mere delucidazioni?

La perplessità rischia di aumentare quando scopriamo che, dopo questa discussione dei limiti del linguaggio e della filosofia, Wittgenstein dalla sezione 4.2 ricomincia a fare asserzioni apodittiche sulla logica, e soltanto nella sezione 6 del *Tractatus* ritorna ancora una volta sul tema dei limiti del linguaggio. E lo fa con un finale mozzafiato, una perla retorica: «Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa). Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo» (*TLP*, 6.54).

Come leggere il «Tractatus».

I filosofi appassionati di speculazioni metafisiche e propensi in particolare all’atomismo logico hanno tendenzialmente ignorato o

considerato con sospetto questa parte conclusiva. Bertrand Russell, che era egli stesso interessato alla questione, scrisse ironicamente: «Wittgenstein, nonostante tutto, riesce a dire molte cose intorno a ciò che non può essere detto» (*TLP*, p. 18). In effetti, non è facile riconciliare la conclusione scettica del *Tractatus* con il suo inizio dogmatico. Tra l'altro Wittgenstein ha anche scritto nella prefazione che «la verità dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile ed irreversibile» (*TLP*, p. 24). Com'è possibile che le asserzioni di Wittgenstein siano al tempo stesso indubitabilmente vere e prive di senso? Gli interpreti hanno avuto delle comprensibili difficoltà su questo punto.

Di conseguenza, sono emerse tre linee di lettura del *Tractatus*. La prima lettura – metafisica – sostiene che in fin dei conti Wittgenstein intende sostenere una versione di atomismo logico a tutto tondo e che la ritrattazione nelle ultime parti del libro dovrebbe essere semplicemente ignorata. La seconda lettura – trascendentale – arriva alla conclusione che davvero, come sostengono le osservazioni conclusive del *Tractatus*, i primi enunciati del libro sono insensati in senso stretto, ma sostiene che questi enunciati mirano comunque a qualcosa di vero. Coloro che interpretano Wittgenstein in questo modo attribuiscono particolare importanza a sue affermazioni come queste: «v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*» (*TLP*, 6.522); «Ciò che *può* essere mostrato non *può* essere detto» (*TLP*, 4.1212). Può essere che la metafisica rientri nell'ambito di ciò che può essere soltanto mostrato? Wittgenstein dice ad esempio che la verità del solipsismo – chiaramente una teoria metafisica – si mostra: «Ciò che il solipsismo *intende* è del tutto corretto; solo, non si può *dire*, ma *mostra sé*» (*TLP*, 5.62). Dunque l'atomismo logico – e in effetti l'intera metafisica del *Tractatus* – è vero anche se il tentativo di esprimerlo a parole è destinato a fallire? Purtroppo questa soluzione si limita ad aggirare la conclusione radicale del *Tractatus*, e non fa nulla per limitarne la forza. La terza lettura del libro – risoluta (ossia radicalmente positivista) – sostiene che i primi enunciati del *Tractatus* non dicono né mostrano alcunché di vero e sono invece intesi come esempi delle insensatezze tipicamente metafisiche del tipo che Wittgenstein vuole denunciare. Questa lettura non può però rendere conto facilmente del tono assertivo dei passi iniziali dell'opera. Inoltre è costretta ad ammettere che non tutte le proposizioni del *Tractatus* sono strettamente insensate. Se lo fossero, allora le stesse proposizioni che dicono che le altre sono insensate dovrebbero a loro volta essere insensate. In ogni caso, ci sono nel *Tractatus* molte asserzioni (per esempio sulla struttura delle proposizioni) che danno davvero l'impressione di essere prese da Wittgenstein del tutto sul serio. Infine, la lettura risoluta ha l'onere di spiegare perché Wittgenstein torni a

sostenere di nuovo la teoria dell'atomismo logico verso il 1930, con l'indicazione che le affermazioni di tale teoria «hanno soltanto il valore di chiarimenti» e di «perifrasi» ¹.

C'è un'altra lettura possibile. Potrebbe essere sbagliata l'assunzione degli interpreti che il *Tractatus* voglia darci un unico sistema coerente di pensiero, una concezione esaustiva del mondo da una prospettiva totalizzante. Qualsiasi lettura di questo genere finisce con il sottovalutare la recisa affermazione di Wittgenstein secondo cui la filosofia non è una teoria ma un'attività. Se consideriamo gli scritti di Wittgenstein precedenti al *Tractatus* e il *Tractatus* stesso fianco a fianco, ci accorgiamo infatti che il testo pubblicato riflette lo sviluppo del suo pensiero dal 1911 al 1918. Nelle annotazioni più vecchie egli sembra aderire pienamente alla metafisica dell'atomismo logico. Ma già nel giugno del 1915 comincia a dubitare seriamente di alcuni dettagli di questo programma filosofico. Inizia ad analizzare criticamente la versione di Russell della concezione raffigurativa del significato; dubita della sua convinzione di poter davvero scoprire la forma logica delle proposizioni atomiche; abbandona del tutto l'identificazione russelliana degli oggetti con dati di senso e loro proprietà. Wittgenstein, nell'ultimo quaderno preparatorio del 1916, riflette invece sul rapporto tra Dio e il mondo, la felicità, il peccato, il suicidio, l'etica, l'estetica e il significato della vita. In una lettera all'amico Engelmann dell'aprile 1917 compare per la prima volta anche l'idea dei limiti del linguaggio e dell'importanza di ciò che non si può dire.

Dovremmo allora leggere il *Tractatus* come il resoconto di un processo di pensiero, e non come la caratterizzazione di un punto di vista filosofico unico e sistematico? Nella sua essenza il *Tractatus* è una specie di *Pilgrim's Progress*? ². Se fosse così il *Tractatus* sarebbe organizzato come *Il mondo come volontà e rappresentazione*, dove Schopenhauer passa in modo analogo dalla conoscenza empirica e metafisica del mondo all'estetica e all'etica, e infine al silenzio filosofico: passi diversi sulla via della liberazione dalla sofferenza. Questa interpretazione biografica ha però ancora l'onere di illustrare con precisione le diverse fasi della riflessione di Wittgenstein e il modo in cui bisogna guardare a ciascuna fase dalla prospettiva di quella seguente.

Riconoscere la metafisica come insensata.

Un aspetto sotto cui l'atomismo logico viene problematizzato nel *Tractatus* è che i concetti con cui esso viene formulato risultano essere pseudoconcetti. «Il mondo» si presenta dal punto di vista grammaticale come un nome e il primo enunciato del *Tractatus* può

sembrare un normale enunciato soggetto-predicato. Ma su entrambe le questioni siamo sviati dalla forma linguistica superficiale. «Il mondo» non è in realtà il nome di un oggetto con determinate proprietà. Tutto quello che possiamo fare è elencare le proposizioni che descrivono i fatti nella loro totalità, perché «l'indicazione di tutte le proposizioni elementari vere descrive il mondo completamente» (*TLP*, 4.26). Inoltre i concetti di *oggetto*, *cosa*, *entità*, *complesso*, *fatto*, *funzione*, *numero* sono tutti pseudoconcetti, il cui uso genera «insensate pseudoproposizioni» (*TLP*, 4.1272). Ne segue che asserti come «gli oggetti formano la sostanza del mondo», «un fatto è il sussistere di stati di cose» e infine «il mondo è la totalità dei fatti» saranno tutte pseudoproposizioni. Non si può nemmeno dire in modo sensato «ci sono oggetti» oppure parlare di totalità o di numero di tutti gli oggetti. Il primo enunciato del *Tractatus* e i seguenti sono quindi tutte mostruosità filosofiche.

La tematizzazione wittgensteiniana degli pseudoconcetti può essere ricondotta alla caratterizzazione di Frege della distinzione tra concetti e oggetti. Con parole che avrebbero affascinato il giovane Wittgenstein, Frege aveva osservato in un saggio del 1892 che «non si può pretendere di definire tutto, così come non si può pretendere da un chimico che scomponga tutte le sostanze». Ciò che è semplice non può essere decomposto, e allo stesso modo non si può avere una definizione in senso proprio di ciò che è logicamente semplice. Aggiungendo che il logicamente semplice non è mai dato sin dal principio ma si raggiunge attraverso il lavoro scientifico, osserva che «non è possibile introdurre mediante definizione un nome per qualcosa che è logicamente semplice. Non resta quindi altro che guidare per cenni il lettore o l'ascoltatore alla comprensione di quel che si intende con la parola» ³. Frege non era però un atomista logico nel senso di Russell o di Wittgenstein. Di sicuro non ha mai pensato che ci fossero degli oggetti semplici, sostanza del mondo. I semplici che aveva in mente nel passo appena citato erano invece le stesse nozioni di oggetto e concetto. La distinzione tra le due – come soggiunge dopo – era infatti «della massima importanza» ⁴. Potremmo dire che si trattava di una differenza di «forma logica». «Il concetto, nel senso che io attribuisco a questa parola, è predicativo. Un nome d'oggetto invece, un nome proprio, è del tutto inadatto a fungere da predicato grammaticale» ⁵. Frege riteneva che questo implicasse, ad esempio, che «non può mai essere affermato di un oggetto quello che si afferma qui di un concetto» ⁶. Se concetti e oggetti sono di forma logica diversa – ossia, con parole nostre, se appartengono a diverse categorie – allora (dal punto di vista di Frege) nessun predicato potrà essere applicato in modo sensato a entrambi. Questo implica banalmente che la distinzione tra concetti e oggetti è indefinibile, o meglio indescrivibile, e dunque logicamente semplice.

Facciamo la naturale assunzione che « x è un oggetto» possa essere sensatamente predicato di oggetti. Ma allora per ciò che abbiamo detto non può essere predicato di concetti e, ogni volta che applichiamo sensatamente a qualcosa il predicato « x è un oggetto», sarà banalmente vero che esso è un oggetto. Questo vuole anche dire che non possiamo usare il predicato per distinguere tra oggetti e concetti. La stessa cosa vale anche per il predicato « x è un concetto». In questo caso è naturale supporre che possa essere sensatamente applicato a concetti, ma non a oggetti. E così anche questo predicato non può essere usato per caratterizzare la distinzione tra concetti e oggetti. Qualsiasi altro tentativo di descrivere questa distinzione incorrerà nelle stesse difficoltà. Il linguaggio si dimostra in questo caso sistematicamente inadeguato a tracciare una distinzione che è però della massima importanza: «Il mio modo di esprimermi se preso alla lettera, a volte per una sorta di ineluttabilità linguistica, travisa il pensiero, poiché viene nominato un oggetto laddove propriamente viene inteso un concetto. Mi rendo perfettamente conto che in questi casi si deve fare affidamento sulla benevola collaborazione del lettore, che non lesina un pizzico di sale» 7.

Russell, nella sua trattazione dell'opera di Frege nei *Principi della matematica*, aveva considerato queste idee paradossali e del tutto inaccettabili. Aveva invece sostenuto che qualsiasi termine può essere il soggetto di qualsiasi predicato possibile. Aveva insomma negato che ci fosse una distinzione di forma logica tra concetti e oggetti. Scopri però ben presto che questo conduce a contraddizioni. Al fine di evitarle, Russell si vide costretto a rielaborare la distinzione tra oggetti e concetti in una teoria dei tipi, secondo cui ogni entità appartiene a uno specifico tipo logico e un certo concetto può essere predicato solo di un'entità appartenente al tipo immediatamente inferiore. Una conseguenza è che la teoria dei tipi non può essere formulata in termini compatibili con la teoria stessa. Wittgenstein aveva fatto notare questo a Russell nel 1913, scrivendo che «la teoria dei tipi dev'esser resa superflua da un'appropriata teoria del simbolismo» 8, giungendo poi a dire a Moore l'anno successivo che «una TEORIA dei tipi è impossibile» 9. La stessa osservazione è implicita in ciò che Wittgenstein dice nel *Tractatus* (TLP, 3.332).

Sebbene insistesse a dire che Frege e Russell non capivano questo punto, Wittgenstein stava in realtà solo riformulando e rendendo più radicali le loro idee. Le affermazioni del *Tractatus* sui concetti formali – chiamati anche pseudoconcetti – sono in effetti del tutto in linea con le idee dei due predecessori. Questo è evidente in 4.12721, dove si dice: «Il concetto formale è già dato non appena è dato un oggetto che ricade sotto esso. Dunque, non si possono introdurre oggetti d'un concetto formale ed il concetto formale stesso quali concetti

fondamentali».

L'errore della metafisica (la quale fa inevitabilmente ricorso alle nozioni di oggetto e concetto) è quindi di usare concetti formali come se fossero concetti in senso proprio. Un altro modo di dire la stessa cosa è che la metafisica non tiene conto della natura delle distinzioni categoriali e tenta di enunciare tesi generali su entità che appartengono a diverse categorie logiche – come minimo tenta di dire che appartengono a diverse categorie. Le distinzioni categoriali possono invece soltanto mostrarsi nel funzionamento differenziato delle nostre parole; non possono essere espresse da esplicite asserzioni teoriche. Il tentativo di parlare del mondo nel suo complesso condanna la metafisica a ignorare e oltrepassare i confini delle distinzioni categoriali. Questo errore è particolarmente evidente nelle prime frasi del *Tractatus*: «Il mondo è tutto ciò che accade»; «Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose»; «Il mondo è determinato dai fatti, e dall'essere essi *tutti* i fatti». Le parole enfatiche «tutto», «totalità» e «tutti» rivelano che il quadro metafisico del mondo che queste frasi cercano di tracciare è in conflitto con la logica del nostro linguaggio.

La logica come specchio del mondo.

Per Russell e per Wittgenstein prima del *Tractatus* la metafisica e la logica erano strettamente legate. Il loro atomismo – al pari del monismo cui si opponevano – era dopo tutto fondato su considerazioni di carattere interamente logico. Non sorprende quindi che Wittgenstein considerasse la logica base della metafisica. Ma, mano a mano che i suoi dubbi sulla metafisica aumentavano, anche il legame tra logica e metafisica diventava sempre più problematico. L'abbandono della metafisica non poteva comportare l'abbandono della logica. Un'indicazione dell'indebolirsi del legame tra metafisica e logica si trova nell'affermazione che «in logica non vi sono numeri privilegiati, ecco perché non v'è monismo o dualismo filosofico, etc.» (*TLP*, 4.128). Si può presumere che di conseguenza non ci sia neppure un pluralismo filosofico del tipo che l'atomismo logico voleva essere.

Wittgenstein stava abbandonando l'idea che si potesse derivare la metafisica dalla logica; di sicuro non credeva che la logica avesse a propria volta bisogno di un fondamento metafisico. Disse invece a più riprese che «la logica deve curarsi di se stessa» (*TLP*, 5.473). Questa frase è anche la prima dei quaderni tenuti da Wittgenstein durante la guerra ed è qui definita «idea estremamente profonda e importante» (*Q*, p. 129). Negli stessi passaggi Wittgenstein correla tale intuizione con l'osservazione che «tutta la teoria delle cose, delle proprietà, etc., è superflua» per la logica e critica Frege e Russell perché intendono le

loro logiche come teorie su oggetti e funzioni, decorsi di valori e classi. Altre conseguenze dell'idea importante e profonda per cui «la logica deve curarsi di se stessa» sono che «ogni possibile proposizione è formata legittimamente», che «ogni proposizione legittimamente formata deve avere un senso» e che «nella logica dobbiamo non poter errare» (*ibid.*). Infine, ne consegue per lui che il compito della filosofia dev'essere diverso da quello che Russell e lui stesso avevano in precedenza creduto. Si erano ad esempio preoccupati del problema se ci siano fatti della forma soggetto-predicato, ma – dato che la logica si cura di se stessa – «tutto ciò che ha bisogno d'essere mostrato, è mostrato dall'esistenza di PROPOSIZIONI soggetto-predicato» (Q, p. 130). In altre parole: l'interesse di Russell e Wittgenstein per l'ontologia dei fatti era immeritato. Wittgenstein conclude questo gruppo di annotazioni ribadendo l'affermazione cruciale: «La logica si cura di se stessa, noi dobbiamo soltanto stare a guardare come essa fa ciò» (Q, p. 140).

Vedere come essa lo fa si dimostrò però estremamente difficile. Molte proposizioni del *Tractatus* sono nondimeno di grande aiuto nel capire cosa vogliano dire queste espressioni epigrammatiche. Innanzitutto si dice che la logica non è «una dottrina» e che «è trascendentale» (*TLP*, 6.13). Senz'altro Wittgenstein prende qui in prestito il termine «trascendentale» dalla filosofia di Kant. Come Kant, Wittgenstein cerca di distinguere ciò che è empirico da ciò che non lo è; e, come Kant, respinge qualsiasi tentativo di trattare la logica come una scienza empirica e le verità logiche come generalizzazioni estremamente comprensive di tipo empirico. Di sicuro, Wittgenstein teneva anche conto di Frege – che su questo era stato a propria volta influenzato da Kant. Ma Wittgenstein va oltre Kant e Frege: mentre Kant pensava che fosse possibile una filosofia trascendentale come integrazione e fondamento della scienza empirica, per Wittgenstein il trascendentale coincide con l'ineffabile; e mentre per Frege le verità logiche avevano carattere sostanziale, Wittgenstein pensava che esse non dicessero nulla. Il trascendentale è quindi per Wittgenstein al di fuori dell'ambito di ciò su cui si possono elaborare teorie, ma anche al di fuori dell'ambito di ciò che è vero in un senso sostanziale.

L'obiettivo primario della critica di Wittgenstein è però Russell. La teoria dei tipi di Russell concepiva i concetti e le classi come stratificati in tipi distinti ed elaborava una notazione simbolica che riflettesse queste distinzioni di tipo. L'obiezione del *Tractatus* è che «nella sintassi logica il significato d'un segno non deve mai assolvere una funzione» (*TLP*, 3.33). Wittgenstein non mette in discussione la necessità di distinzioni di tipo, ma crede che si debbano incarnare nella forma delle espressioni stesse, senza richiedere delle spiegazioni in termini di concetti, funzioni e classi. I segni di un linguaggio

costruito in modo appropriato devono, in altre parole, escludere la possibilità stessa di confusioni di tipo. Wittgenstein illustra questo punto osservando che «nessuna proposizione può enunciare qualcosa sopra se stessa, poiché il segno proposizionale non può esser contenuto in se stesso» e afferma che l'intera cosiddetta teoria dei tipi ammonta in realtà a questo (*TLP*, 3.332).

Egli è anche critico verso quella che per lui è l'immeritata fiducia di Frege e Russell nel fatto che la logica si basi sull'autoevidenza. È il linguaggio stesso a dover prevenire gli errori logici. La logica non è *a priori* perché le sue verità sono autoevidenti, ma perché noi *non possiamo* «pensare illogicamente» (*TLP*, 5.4731). L'errore di Frege e Russell è assumere che le leggi della logica abbiano contenuto sostanziale e che esse affermino certi fatti di carattere generale. Al contrario le leggi logiche sono per Wittgenstein mere tautologie. Il termine, desunto da Mauthner, si riferiva letteralmente a qualcosa della forma « $a = a$ », dove lo stesso oggetto è menzionato due volte, e per estensione anche a proposizioni come « $a = b$ » e « $b = a$ », le quali sono equivalenti perché dicono in effetti due volte la stessa cosa. Secondo Wittgenstein tutte le verità logiche sono essenzialmente di questo tipo. Già nel 1913 aveva scritto a Russell: «tutte le proposizioni della logica sono generalizzazioni di tautologie» ¹⁰. Di conseguenza non sono immagini della realtà. Non presentano alcuno stato di cose possibile, dato che sono compatibili con ogni stato di cose possibile: «Nella tautologia le condizioni della concordanza con il mondo – le relazioni di rappresentazione – si annullano l'una con l'altra, così che essa non sta in alcuna relazione di rappresentazione con la realtà» (*TLP*, 4.462). Le tautologie sono i casi limite delle combinazioni di simboli, sono prodotti collaterali vuoti di contenuto della nostra notazione simbolica. Wittgenstein riesce nel *Tractatus* a rendere plausibile questa tesi per le verità della logica proposizionale, ma ha notevoli difficoltà con la logica delle proposizioni universali ed esistenziali. La teoria degli insiemi è ancora meno adatta a un approccio riduzionista di questo tipo. Wittgenstein risolve il problema dichiarando drasticamente che «la teoria delle classi è, in matematica, del tutto superflua» (*TLP*, 6.031). Frege e Russell avevano cercato di mostrare che l'aritmetica – o la matematica in generale – consiste di verità logiche e quindi, se Wittgenstein avesse a sua volta adottato questo punto di vista, di tautologie. Per Wittgenstein la matematica è invece soltanto un metodo logico e le sue equazioni, anziché tautologie, sono «pseudoproposizioni» (*TLP*, 6.2).

Il principio che la logica deve curarsi di se stessa è il presupposto di tutte queste affermazioni. La conseguenza finale e più impegnativa del principio è che non si possono elaborare teorie sulla logica: nessuna teoria della verità e, più in generale, nessuna teoria sulla sintassi

logica e sulla semantica del nostro linguaggio. Anche Russell, che si mostra per altri versi entusiasta del lavoro straordinariamente difficile e importante di Wittgenstein, ha dei dubbi su questi aspetti. Nella sua introduzione al *Tractatus* concede a Wittgenstein che ogni linguaggio ha «una struttura sulla quale, *in quel linguaggio*, nulla può essere detto», ma osserva che «vi può essere un altro linguaggio il quale tratti della struttura del primo linguaggio», e che «questa gerarchia di linguaggi può essere illimitata» (*TLP*, p. 19). Russell non ha mai elaborato questo suggerimento – che fu invece sviluppato da Alfred Tarski – ma sa bene perché Wittgenstein non avrebbe in ogni caso accettato la sua proposta: egli riteneva di occuparsi della totalità dei linguaggi – «dell'unico linguaggio che io comprenda» (*TLP*, 5.62) – e non semplicemente di un livello o strato di questa totalità. Russell conclude che «la sola replica sarebbe negare che tale totalità vi sia» (*TLP*, p. 19).

Il sé, il soggetto, l'io.

Wittgenstein restò sempre ostile alla metafisica, anche quando rigettò le specifiche obiezioni cui aveva dato voce nel *Tractatus*. Più tardi disse ai suoi studenti che il problema della metafisica era il fatto che i filosofi sono accecati dai metodi della scienza e costantemente tentati dall'imitarli: «Questa tendenza è la reale fonte della metafisica, e porta il filosofo nell'oscurità completa» (*BM*, p. 28). Ancora più tardi osservò che nelle proposizioni metafisiche le parole del linguaggio ordinario vengono usate in modo inappropriato. «Quando i filosofi usano una parola [...] e tentano di cogliere l'essenza della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio nel quale ha la sua patria?» Egli riteneva proprio compito riportare «le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano» (*RF*, 116).

Cambiò anche l'atteggiamento di Wittgenstein verso la logica. Egli continuò a pensare che la logica non potesse essere una scienza, ma non la considerò più uno specchio trascendentale del mondo. Mise invece in discussione l'assunzione che la logica sia «qualcosa di sublime» (*RF*, 89) e mise da parte come mero postulato l'idea della «purezza cristallina della logica» (*RF*, 107). Secondo questo punto di vista «la filosofia della logica parla di proposizioni e di parole in un senso per nulla diverso da quello in cui ne parliamo nella vita quotidiana» (*RF*, 108). Questo implica chiaramente una nozione di logica molto più ampia, meno formale e più flessibile di quella del *Tractatus*. Una conseguenza è che per lui ora ci potrebbero anche essere diversi tipi di logica e forme alternative di aritmetica (*DC*, 375).

Tutte queste considerazioni sono ovviamente importanti per la

comprensione della nostra situazione sociale e politica. Di frequente, certe concezioni della vita sociale e politica vengono giustificate facendo appello a una tesi metafisica. Se Wittgenstein ha ragione, questi appelli hanno ben poco peso. Sono semplicemente delle reiterazioni di quegli atteggiamenti sociali e politici che dovrebbero motivare, e sono spesso usati come strumenti retorici nelle lotte sociali e politiche. Anche le posizioni di Wittgenstein sulla logica sono rilevanti per il modo in cui dovremmo pensare alle questioni sociali e politiche. Mentre il *Tractatus* sosteneva ancora la posizione classica secondo cui c'è *una sola* logica, dalla validità assoluta e incondizionata e riferita innanzitutto alla scienza, la sua filosofia della logica successiva mette in discussione sia il presunto privilegio del discorso scientifico che la credenza in un'unica, incondizionata forma di razionalità umana.

L'analisi wittgensteiniana del sé (del soggetto o dell'io) è potenzialmente altrettanto rilevante. Si tratta di un argomento che è sempre stato della massima importanza per i filosofi, per ragioni sia metafisiche che etiche. Prendendo le distanze da concezioni positive del sé come quelle di Descartes, Kant e Russell, e associandosi invece alla decostruzione operata da Schopenhauer e Ernst Mach, egli asserisce senza esitazione che «il soggetto che pensa, che immagina, non v'è» (*TLP*, 5.631). La sua tesi è che tale soggetto avrebbe proprietà incompatibili. Da una parte dovrebbe essere una sostanza semplice dal momento che «un'anima composta [...] non sarebbe più un'anima» (*TLP*, 5.5421); dall'altra, dovrebbe anche essere complessa per poter pensare o rappresentare qualcosa in generale (il presupposto qui è che soltanto un complesso può rappresentare un altro complesso).

Le opinioni di Wittgenstein su questo argomento si legano alla sua posizione più generale sulla possibilità di una psicologia filosofica. Nei primi anni a Cambridge si era occupato di sperimentazione psicologica. Ma nel *Tractatus* mette da parte la psicologia empirica, in quanto «non è più affine alla filosofia che una qualsiasi altra scienza naturale» (*TLP*, 4.1121). Allo stesso tempo si oppone a qualsiasi forma di psicologia filosofica, ed è particolarmente severo nei confronti della teoria della conoscenza o gnoseologia – un settore della filosofia tradizionale che per lui non è altro che «la filosofia della psicologia». La polemica era diretta soprattutto contro Russell che stava lavorando a un libro di epistemologia quando Wittgenstein era arrivato a Cambridge. La critica che Wittgenstein ne fece fu così devastante che alla fine Russell si rassegnò ad abbandonare il progetto. Wittgenstein si era opposto particolarmente al fatto che Russell postulasse un sé o un io come presupposto necessario per comprendere la percezione e il pensiero. Secondo Russell ci doveva essere un soggetto che *ha* i dati di senso e un soggetto che tiene insieme nel pensiero gli elementi di una

proposizione. Russell arrivava a questa conclusione dall'idea che le proposizioni non sono unità reali e che i loro elementi possono essere tenuti insieme soltanto da una mente che apprende la proposizione. Al contrario Wittgenstein – d'accordo con Frege – era propenso a concepire la proposizione come un'unità indipendente da un soggetto che pensa o giudica. Una proposizione è articolata per propria natura e, come tale, «non è un miscuglio di parole» (*TLP*, 3.141). Nella proposizione c'è al contrario una connessione tra i segni, e «solo nel contesto della proposizione un nome ha significato» (*TLP*, 3.3).

Ma perché il *Tractatus* dice con tanta nettezza che il soggetto non esiste? Sebbene non sia solito giustificare sempre le sue affermazioni, Wittgenstein in questo caso fornisce delle ragioni (*TLP*, 5.54-5.55), tuttavia le sue argomentazioni sono comunque assai condensate e difficili da ricostruire. Parte dall'affermazione recisa che «la proposizione ricorre nella proposizione solo quale base delle operazioni di verità» (*TLP*, 5.54). In altre parole, la verità o la falsità di una proposizione complessa è completamente determinata dalla verità e dalla falsità delle sue proposizioni costituenti. Wittgenstein si era espresso così in una parte precedente del *Tractatus*: «L'espressione della concordanza e non-concordanza con le possibilità di verità delle proposizioni elementari esprime le condizioni di verità della proposizione» (*TLP*, 4.431). In questo passo attribuisce l'idea a Frege, e il riferimento ci aiuta a volgere la nostra attenzione alla logica verofunzionale dell'*Ideografia* di Frege.

In quel lavoro Frege aveva mostrato come si potessero spiegare le condizioni di verità delle proposizioni congiuntive, negative, disgiuntive e anche ipotetiche nei termini delle condizioni di verità delle loro costituenti. Frege aveva tratto la conclusione che il concetto di verità era fondamentale in logica e che la logica si occupava anzi di analizzare questo concetto. Su questo argomento – più che su qualsiasi altro – Wittgenstein fu d'accordo con lui. Nelle note inviate a Russell nel 1913 scrisse che la bipolarità delle proposizioni (ossia la loro capacità di essere vere o false) era fondamentale per la logica. E nel *Tractatus* affermò: «La realtà dev'essere fissata dalla proposizione sino al sí o no. All'uopo la realtà dev'essere descritta completamente dalla proposizione» (*TLP*, 4.023). Wittgenstein voleva anzi superare Frege, sostenendo che tutte le relazioni *logiche* tra proposizioni sono verofunzionali.

Egli deve certo riconoscere che «a prima vista, pare che una proposizione possa ricorrere in un'altra anche altrimenti» (*TLP*, 5.541). Ammise in particolare che certe forme di proposizioni in psicologia sembrano contraddire la sua tesi. Prendiamo ad esempio qualsiasi proposizione della forma «A crede che p», dove «A» sta per un soggetto che pensa e crede e «p» sta per una proposizione. La verità

o falsità della proposizione di credenza è sicuramente indipendente da quella di «p». La risposta più immediata a questa situazione sarebbe di sicuro abbandonare la tesi della verofunzionalità, oppure restringere l'ambito della sua validità. La seconda è infatti la linea di approccio seguita da Frege. Egli aveva sostenuto che la verità e la falsità della proposizione complessa «John crede che p» non fosse una funzione della verità e falsità di p, bensì di ciò che egli chiamava il senso della proposizione p. Se p esprime il pensiero che sta piovendo, allora «John crede che p» sarà vero se John ha questo pensiero. Questa soluzione richiedeva però una distinzione tra senso e riferimento di una proposizione che Wittgenstein non è disponibile ad ammettere. Egli insisteva invece che gli apparenti controesempi devono essere analizzati in accordo alla tesi della verofunzionalità. A tal fine bisognava distinguere tra forma apparente e forma reale delle proposizioni, in coerenza con la sua osservazione che «il linguaggio traveste il pensiero. Lo traveste in modo tale che dalla forma esteriore dell'abito non si può inferire la forma del pensiero rivestito» (*TLP*, 4.002). Discutendo gli apparenti controesempi alla tesi della verofunzionalità contrappose il modo in cui tali proposizioni si presentano se considerate superficialmente con la loro forma logica reale (*TLP*, 5.541 e 5.542). Ammette che la proposizione «A pensa che p» si presenta superficialmente come se la proposizione p stesse «in una specie di relazione con un oggetto A» (*TLP*, 5.541). In realtà, però, non è questa la vera forma logica.

Questo punto è connesso con le critiche di Wittgenstein all'epistemologia di Russell. La moderna teoria della conoscenza del tipo di quella adottata da Russell presuppone che l'apparenza superficiale delle proposizioni in questione mostri la loro forma logica reale (*TLP*, 5.541). Questo approccio è viziato da un errore filosofico molto diffuso, dato che «le domande e le proposizioni dei filosofi si fondano per la maggior parte sul fatto che noi non comprendiamo la nostra logica del linguaggio» (*TLP*, 4.003). In opposizione a Russell, Wittgenstein ritiene sia chiaro «che “A crede che p”, “A pensa p”, “A dice p” sono della forma “‘p’ dice p”» (*TLP*, 5.542). Per apprezzare questa osservazione si deve notare che la proposizione “‘p’ dice p» esprime una relazione tra la proposizione «p» e la situazione p. Ma che tipo di relazione? In un altro passo del *Tractatus* Wittgenstein caratterizza così la relazione: «Questa proposizione rappresenta questa e quest'altra situazione» (*TLP*, 4.031). Dice anche che la proposizione, per riuscire a svolgere la sua funzione rappresentativa, deve avere una struttura: «La proposizione è un'immagine d'una situazione solo nella misura in cui sia logicamente articolata» (*TLP*, 4.032). In effetti la proposizione e la situazione devono in qualche modo essere reciprocamente equivalenti: «Nella proposizione si deve distinguere

esattamente tanto, quanto si deve distinguere nella situazione che essa rappresenta. Ambedue devono possedere la medesima molteplicità logica (matematica)» (*TLP*, 4.04). La stessa proposizione articolata è per Wittgenstein un fatto – ossia qualcosa in cui gli elementi stanno insieme come gli elementi di una catena (*TLP*, 3.14). L'enunciato «“p” dice p» esprime quindi per lui una relazione tra un fatto (ossia la proposizione) e una situazione che ha la medesima molteplicità logica. Come dice nel passo che stiamo discutendo, l'enunciato non coinvolge la «coordinazione d'un fatto e d'un oggetto», ma la «coordinazione di fatti per coordinazione dei loro oggetti» (*TLP*, 5.542).

Wittgenstein trae due importanti conseguenze da questa analisi. Per prima cosa, l'unità della proposizione non può essere ricondotta al soggetto pensante che Russell aveva postulato. L'approccio di Russell è insoddisfacente soprattutto perché non spiega perché solo certe combinazioni di parole formino proposizioni. Come dice Wittgenstein, «La spiegazione corretta della forma della proposizione “A giudica p” deve mostrare che è impossibile giudicare un nonsenso. (La teoria di Russell non soddisfa questa condizione)» (*TLP*, 5.5422). Visto che per Russell l'unità della proposizione è generata da un soggetto che tiene insieme i componenti della proposizione nella propria coscienza, gli elementi «beve», «mangia», «felice» dovrebbero costituire in condizioni appropriate una proposizione dotata di senso: invece non è così.

La seconda conclusione di Wittgenstein è che il soggetto non può essere concepito in modo cartesiano: a un tempo semplice e in grado di rappresentare (ossia di pensare, credere, giudicare ecc.). Queste due caratteristiche non sono compatibili, sebbene la tradizione moderna – da Descartes a Leibniz a Russell – le abbia associate. A, per essere in grado di rappresentare uno stato di cose B, deve avere la stessa complessità di B: con questa osservazione Wittgenstein taglia il nodo gordiano della concezione moderna del soggetto. Per Wittgenstein però la tesi alternativa che il soggetto pensante sia complesso è tanto assurda quanto l'idea che sia semplice. Dato quindi che un soggetto che pensa e fa rappresentazioni non può essere né semplice né complesso, Wittgenstein si sente giustificato a concludere che non esiste qualcosa come l'anima (*TLP*, 5.5421).

Questa non è una dimostrazione convincente, dato che la premessa che l'anima non può essere complessa non viene argomentata. Non è in effetti nemmeno chiaro se Wittgenstein volesse fornire una dimostrazione. Quando dice «questo mostra anche che [...] l'anima è un assurdo» non è inevitabile intendere il verbo «mostra» come equivalente a «dimostra»; possiamo invece intendere che ciò che ha detto prima rende ancora una volta evidente che non esiste una cosa come l'anima. Questa lettura è confermata dal fatto che egli

attribuisce il credere nell'esistenza dell'anima alla superficiale psicologia dei nostri tempi: questa psicologia – possiamo qui intendere letteralmente questo termine in riferimento a una teoria della psiche, ossia dell'anima o del soggetto – era già stata messa da parte in quanto irrilevante per la filosofia in una sezione precedente del *Tractatus*.

Dopo aver raggiunto questa conclusione Wittgenstein però ci sorprende, aggiungendo che esiste comunque un soggetto metafisico, un «Io filosofico» da intendersi come il limite – non come una parte del mondo (*TLP*, 5.641). Questa postulazione di un soggetto metafisico si collega a una forma di solipsismo, secondo cui «il mondo e la vita sono tutt'uno» (*TLP*, 5.621). Egli afferma anzi recisamente: «Io sono il mio mondo» (*TLP*, 5.63). Queste formulazioni riecheggiano alcuni passi del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer. Sono anche concezioni caratteristiche di *Sesso e carattere* di Weininger, un altro dei punti di riferimento filosofici di Wittgenstein. Wittgenstein giustifica questa sua teoria a partire dall'osservazione che le caratteristiche del mondo si rivelano al soggetto solo nel linguaggio e attraverso il linguaggio. Questo linguaggio è però (soltanto) il *mio* linguaggio: il mondo risulta di conseguenza essere *il mio* mondo. In questo contesto Wittgenstein immagina un libro dal titolo *Il mondo, come io l'ho trovato* e dice che in questo libro si parlerebbe di tutto ciò che c'è nel mondo, ma non del soggetto che pensa: «questo è un metodo d'isolare il soggetto, o piuttosto di mostrare che, in un senso importante, un soggetto non v'è» (*TLP*, 5.631). Il punto decisivo è ovviamente che il libro in questione riguarda il mondo come *io l'ho trovato* e che quindi questo io riappare qui soltanto come un soggetto metafisico: non si tratta dunque dell'uomo, del corpo umano o dell'anima umana, ma appunto del limite del mondo.

Wittgenstein, nel momento stesso in cui fa queste affermazioni, è però pienamente consapevole che sono problematiche. Esse rientrano chiaramente tra gli asserti privi di senso del *Tractatus*, per varie ragioni. Anzitutto, per parlare del soggetto metafisico dobbiamo parlare del mondo – e abbiamo già visto che «mondo» è uno pseudoconcetto. Quindi, ciò che diciamo sul soggetto metafisico consiste inevitabilmente di pseudoproposizioni. Wittgenstein conclude che la chiave per capire fino a che punto il solipsismo è vero è (in un passo già citato) che «ciò che il solipsismo *intende* è del tutto corretto; solo che non si può *dire*, ma mostra sé» (*TLP*, 5.62). Qui Wittgenstein sembra avvicinarsi all'idea che ci siano verità ineffabili, ma bisogna notare che lui non dice che cosa mostri sé come verità del solipsismo. Può darsi che tale verità non sia di natura proposizionale e sia invece incarnata nella pratica del nostro linguaggio.

Sarebbe facile mettere da parte tutto questo come esempio di

insensatezza metafisica, ma questo non spiega perché Wittgenstein abbia scelto di enunciare tali insensatezze in modo così apodittico. Dobbiamo quindi chiederci che cosa lo abbia indotto ad asserzioni così peculiari. La risposta si trova in questa frase: «Che il mondo è *il mio* mondo si mostra in ciò, che i limiti *del* linguaggio (dell'unico linguaggio che io comprenda) significano i limiti del *mio* mondo» (TLP, 5.62). Tutto sembra perciò essere ricondotto alla tesi che il linguaggio è il *mio* linguaggio. Questa tesi però non viene spiegata nel *Tractatus*, dove anzi si parla del linguaggio perlopiú come di una struttura di segni del tutto impersonale. Non si dice quasi nulla a proposito di chi parla il linguaggio, sulle origini del linguaggio, su come esso viene appreso e viene usato, in particolare nelle interazioni umane. Il linguaggio del *Tractatus* è, per cosí dire, al di fuori della storia. Forse il miglior modo di interpretare le osservazioni di Wittgenstein sul solipsismo nel *Tractatus* è vederle come espressioni della sua incapacità di fare i conti con la realtà effettiva del nostro linguaggio. Ci vorrà però ancora un po' di tempo prima che Wittgenstein se ne renda conto.

L'etico.

La prima proposizione del *Tractatus*, secondo la quale il mondo è tutto ciò che accade, ha delle importanti conseguenze filosofiche. La piú importante è che la dimensione dei valori è esclusa dal mondo. In altre parole, il mondo è per Wittgenstein una totalità di fatti nudi. «Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è *in* esso alcun valore» (TLP, 6.41). La separazione tra fatti e valori non è ovviamente un'invenzione di Wittgenstein. Sia i neokantiani che i positivisti lo avevano anticipato in questo. Secondo i neokantiani i valori erano trascendentali, mentre per i positivisti erano mere coloriture soggettive di fatti oggettivi. Su questo punto il Wittgenstein del *Tractatus* sembra piú vicino ai neokantiani che ai positivisti: per lui «il senso del mondo dev'essere fuori di esso» (TLP, 6.41) e «l'etica è trascendentale» (TLP, 6.421). Le sue conclusioni sono però piú radicali di quelle dei neokantiani, secondo i quali la distinzione tra fatti e valori apriva la strada a una teoria filosofica dei valori, distinta dalla scienza empirica: una scienza filosofica dei valori. Wittgenstein non si faceva queste illusioni, e scrive anzi con spirito polemico verso il neokantismo: «Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, le proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare» (TLP, 6.53). Questo però non lo portava a disprezzare i problemi relativi all'etica e ai valori, sebbene dalla sua prospettiva non se ne potesse elaborare alcuna teoria filosofica o scienza. Scrisse

in una lettera: «Il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante. A opera del mio libro, l'etico viene delimitato, per così dire, dall'interno; e sono convinto che l'etico è da delimitare *rigorosamente solo* in questo modo» ¹¹. Più tardi avrebbe dichiarato: «Posso descrivere la mia sensazione solo attraverso questa metafora: se un uomo potesse scrivere un libro sull'etico che fosse davvero un libro sull'etico, questo libro distruggerebbe con un'esplosione tutti gli altri libri del mondo» (*LE*, p. 40).

Il *Tractatus* si rifiuta di parlare non solo dei valori, ma anche di altri aspetti della vita umana: l'arte, la cultura, la storia. Di sicuro poi non ci dice nulla sui problemi del tempo in cui fu scritto: le stragi e il sangue della Prima guerra mondiale, la pazzia e la sofferenza cui Wittgenstein stesso andò incontro, il crollo dell'ordine storico costituito di cui era stato testimone. Si tratta di omissioni consapevoli. Hermann Broch, che visse nel medesimo contesto, giunse alla conclusione che il mondo non aveva alcuna logica ¹². Wittgenstein invece prese l'atteggiamento opposto: dietro il disordine che lo circondava riusciva ancora a discernere la stessa logica del mondo che Parmenide, Platone, Leibniz e Russell avevano ravvisato prima di lui. Scrisse nei suoi quaderni che «la vita di conoscenza è la vita che è felice nonostante la miseria del mondo» (*Q*, p. 226).

Wittgenstein si interessò senz'altro al modo in cui la metafisica, la logica e la psicologia sono influenzate dalla scoperta che ci sono dei limiti dell'ambito di ciò che può essere detto. Ma il problema dei limiti del linguaggio acquisì la sua massima importanza – di carattere esistenziale – quando Wittgenstein si occupò di etica, estetica, del significato della vita e del Mistico. Sono gli argomenti ai quali il *Tractatus* si volge, con procedimento drammatico, nelle ultime pagine. «È chiaro che l'etica non può formularsi. [...] Etica ed estetica sono tutt'uno. [...] La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso. [...] Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico» (*TLP*, 6.421, 6.521, 6.522). Sarebbe certo sbagliato ridurre il *Tractatus* a un trattato di etica. Si deve prendere altrettanto sul serio ciò che nell'opera Wittgenstein dice sulla metafisica, la logica, la psicologia e su altri problemi filosofici. Ma il suo intento ultimo è chiaramente diretto all'etica e alle conseguenze per la vita della scoperta che il linguaggio dotato di senso ha dei limiti.

La forza delle sue convinzioni su questo tema è evidente nella *Lezione sull'etica* che Wittgenstein tenne a Cambridge nel 1929, dieci anni dopo aver completato il *Tractatus*, in un periodo in cui la sua opera giovanile continuava a esercitare influenza sulle sue riflessioni. Nella lezione afferma di voler parlare al suo uditorio «di qualcosa che ci tengo molto a comunicare» (*LE*, p. 39). Il suo messaggio è che «la

tendenza di tutti coloro che hanno tentato di parlare di etica o di religione è quella di cozzare contro i limiti del linguaggio», che «questa pretesa di andare oltre i limiti della nostra gabbia è del tutto senza speranza» e che l'etica «nella misura in cui scaturisce dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, sul bene assoluto, sui valori assoluti, non può essere una scienza» (*LE*, p. 44). Aggiunse poi, con lo scopo di rendere ben chiare all'uditorio le implicazioni del suo pensiero: «Le nostre parole, per come le usiamo nella scienza, sono vessilli in grado di contenere e trasmettere significato e senso: significato e senso *naturali*. L'etica, se esiste, è soprannaturale, mentre le nostre parole esprimeranno soltanto fatti» (*LE*, p. 40).

La *Lezione sull'etica* chiarisce che il pensiero etico, per come Wittgenstein lo intendeva, non si occupa di proporre principi normativi di azione. Esso non riguarda la scelta tra alternative specifiche e fisse, ma visioni comprensive del bene. Su questo egli era ancora una volta fedele discepolo di Schopenhauer, il quale sulle ambizioni della filosofia aveva scritto che «quelle di diventare pratica, di guidare l'agire e di cambiare il carattere, sono vecchie pretese a cui essa, a giudizio ormai maturo, dovrebbe finalmente rinunciare. Giacché qui, dove ne va del valore o del disvalore di un'esistenza, dove ne va della salvezza o dannazione, non sono i suoi morti concetti a decidere, bensì l'intimo essere dell'uomo stesso, il demone che lo guida» ¹³. Schopenhauer critica l'imperativo categorico di Kant. Egli aveva naturalmente una propria visione morale: la convinzione che tutta la vita è sofferenza, che tutto – e in particolare ogni essere senziente – merita compassione e che la redenzione si può ottenere solo superando la volontà di vivere e la volontà di potere dentro di noi. Questo punto di vista può ben avere delle conseguenze pratiche, ma non si assume che tali conseguenze derivino da qualche principio normativo (il che richiederebbe inevitabilmente un'affermazione della volontà, anziché un suo superamento), bensì da una visione perspicua del mondo. Potremmo dire che l'etica di Schopenhauer è di carattere visionario anziché normativo ¹⁴.

Qualcosa di simile vale per l'etica di Wittgenstein. È chiaro che non si occupa di regole morali come i Dieci Comandamenti, la regola d'oro o l'imperativo categorico di Kant: tutte queste regole sono ovviamente esprimibili senza problemi nel linguaggio. Non si occupa neppure di concetti come «dovere» e «obbligazione morale». Nel quaderno personale che Wittgenstein tenne durante la Prima guerra mondiale si trova questa caratteristica affermazione: «Non riesco a farmi entrare in testa di fare il mio dovere soltanto perché è il mio dovere, e di preservare la mia intera umanità per la vita intellettuale» (*DS*, p. 64). In altre parole, il dovere è qualcosa di meramente esterno, mentre

l'etica si concentra sulla vita interiore dello spirito umano. In ogni caso l'etica non si occupa della volontà, come Kant aveva invece pensato. Al contrario, «la volontà come fenomeno interessa solo la psicologia» (*TLP*, 6.423). Wittgenstein chiarisce che cosa è in gioco qui annotando ancora una volta nel suo quaderno personale, a mo' di *memento* per se stesso: «Posso morire fra un'ora, posso morire fra due ore, posso morire fra un mese o al più tardi fra un paio d'anni» (*DS*, p. 64). Il suo problema diventa quindi: «come devo vivere per vivere a fondo ogni istante. Per vivere nel Buono e nel Bello finché la vita finisce da sé» (*ibid.*). I soli imperativi che può formularsi da questo punto di vista sono «non essere ansioso!» e «vivi felicemente!», e per lui vivere felicemente è vivere in armonia con il mondo, con i fatti così come sono.

Wittgenstein nella *Lezione sull'etica* sostiene quindi che l'etica si occupa del problema di vivere bene ovvero – se vogliamo dire così – del significato della vita, e che non ci sono risposte scientifiche a tali questioni. Egli prosegue mostrando come potrebbe essere concepito il significato della vita. Ci dice che la sua esperienza etica per eccellenza è la «meraviglia di fronte all'esistenza del mondo», ma parla anche dell'esperienza del «sentirsi *assolutamente* al sicuro», qualsiasi cosa succeda (*LE*, p. 41). Infine c'è l'esperienza del «sentirsi colpevole» non a causa di qualcosa che si è fatto, ma in modo assoluto ed esistenziale di fronte a Dio (*LE*, p. 42). Wittgenstein riconosce che l'espressione verbale di queste esperienze, considerate da un punto di vista scientifico, sarebbe insensata, ma ciò non toglie che i nostri tentativi di esprimerle in parole mirino a qualcosa della massima importanza.

Commentando *Essere e tempo* di Martin Heidegger, Wittgenstein disse ai membri del Circolo di Vienna di riuscire a immaginare senza difficoltà ciò che Heidegger intendeva quando parlava di «essere» e di «angoscia»:

L'uomo deve urtare contro i limiti del linguaggio. Si pensi ad esempio alla meraviglia per l'esistenza di qualcosa. Tale meraviglia non può essere espressa nella forma di una domanda, e comunque non c'è una risposta. Tutto ciò che potremmo dire sarebbe soltanto *nonsense*, e lo si può capire *a priori*. Nonostante questo urtiamo contro i limiti del linguaggio. Questo urto è stato compreso anche da Kierkegaard, ed egli lo ha anche chiamato in modo simile (considerandolo un urto contro il paradosso). Tale urtare contro i limiti del linguaggio è l'etica 15.

Questa osservazione consente di capire meglio anche il *Tractatus* e ciò che esso dice a proposito di ciò che non si può dire. Anche le tesi del *Tractatus* sulla metafisica e la logica, che costituiscono una parte così ampia dell'opera, comportano un analogo cozzare contro i limiti del linguaggio: di per sé, queste tesi sono destinate a fallire, ma il loro

fallimento è illuminante. È per questo che Wittgenstein può scrivere alla fine del *Tractatus*: «Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa)» (*TLP*, 6.54). Le proposizioni insensate hanno quindi uno scopo. Sebbene siano appunto, in senso stretto, insensate, dobbiamo considerare seriamente i loro obiettivi. È un atteggiamento che Wittgenstein assumerà in seguito verso le tesi religiose – combinando un grande rispetto con il vederle come mere delucidazioni piuttosto che come verità dogmatiche.

Bisogna sottolineare due conseguenze. La prima è che si capisce così meglio che cosa Wittgenstein intendeva quando sosteneva nel *Tractatus* che certe cose si mostrano ma non possono essere dette. Alcuni interpreti hanno inteso che Wittgenstein si riferisse a verità inaccessibili per le nostre parole. Ma le sue osservazioni sull'etica chiariscono che ciò che si mostra non sono verità ineffabili, ma certe pratiche di vita con cui risolviamo o non riusciamo a risolvere il significato della nostra esistenza. Ecco allora che la soluzione del problema della vita è nella scomparsa del problema. Anche coloro per i quali il significato della vita diventa chiaro non possono dire in cosa consiste: non c'è in effetti niente che possano dire. Lo stesso vale anche per la metafisica e per la logica. Quando tentiamo di dire qualcosa sulla metafisica o sulla logica, stiamo soltanto alludendo ai modi in cui troviamo possibile o plausibile parlare: stiamo alludendo a pratiche umane, non a verità nascoste.

La seconda conseguenza riguarda Wittgenstein stesso. Una volta concluso il *Tractatus*, egli non poteva avviarsi a una normale carriera accademica. Diventò invece giardiniere di un monastero, insegnante di scuola elementare e architetto. Anche quando dieci anni dopo tornò a Cambridge, ebbe difficoltà a integrarsi nella vita accademica. Per tutto il resto della sua esistenza rimase animato da una profonda serietà morale, che trova forse l'espressione più convincente nell'ultima frase del *Tractatus*: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere».

1 F. WAISMANN, *Appendice B. Tesi*, in *Wittgenstein e il Circolo di Vienna* cit., p. 221.

2 Sluga si riferisce qui al celebre *The Pilgrim's Progress* (1678) del predicatore, teologo e scrittore John Bunyan [ed. it. *Il pellegrinaggio del cristiano*, UCEB, Fondi 2007] [N.d.T.].

3 GOTTLOB FREGE, *Concetto e oggetto*, in ID., *Senso, funzione e concetto*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 59 [ed. or. *Über Begriff und Gegenstand*, in ID., *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim 1967, pp. 167-78].

4 *Ibid.*, p. 72.

5 *Ibid.*, p. 60.

6 *Ibid.*, p. 67.

7 *Ibid.*, p. 72.

8 L. WITTGENSTEIN, *Estratti da lettere di L. Wittgenstein a B. Russell, 1912-1920*, in *Q*, p. 287

[ed. or. *Extracts from Wittgenstein's Letters to Russell, 1912-1920*].

9 ID., *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia*, aprile 1914, *ibid.*, p. 269 [ed. or. *Notes dictated to G. E. Moore*].

10 L. WITTGENSTEIN, *Estratti da lettere di L. Wittgenstein a B. Russell, 1912-1920* cit., in Q, p. 294.

11 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando, Roma 1974, p. 72 [ed. or. *Briefe an Ludwig von Ficker*, Otto Müller, Salzburg 1969].

12 HERMANN BROCH, *I sonnambuli*, Einaudi, Torino 1960 [ed. or. *Die Schlafwandler*, 1932].

13 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà* cit., p. 535.

14 Sulla visione etica vedi RONALD HEPBURN e IRIS MURDOCH, *Vision and Choice in Morality*, in «Aristotelian Society», Supplementary Volume XXX, 1956.

15 *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna* cit., p. 75.

Capitolo quarto

La straordinaria varietà dei giochi linguistici

Il *Libro blu* di Wittgenstein mostra quanto le sue posizioni filosofiche siano cambiate quindici anni dopo il *Tractatus*. Oltre ad aver abbandonato molte sue vecchie assunzioni sul linguaggio, la logica e la filosofia stessa, egli ha maturato molte idee nuove e sorprendenti. Il *Libro blu* è in effetti una delle opere più creative di Wittgenstein e merita quindi di essere preso in considerazione allo stesso livello del *Tractatus* e delle *Ricerche filosofiche*.

Due aspetti dell'opera sono particolarmente importanti. Il primo è che Wittgenstein aderisce più che mai alla concezione di Mauthner della filosofia come critica del linguaggio. Questa critica si sviluppa diversamente da quella del *Tractatus*, ma questo dipende da una nuova concezione del linguaggio, ora più affine a quella di Mauthner stesso che a quella di Frege e Russell. Wittgenstein non vuole più studiare il linguaggio ordinario con gli standard di una notazione artificiale. Scrive ad esempio: «È errato dire che in filosofia noi consideriamo un linguaggio ideale contrapposto al nostro linguaggio comune. Ciò infatti dà l'impressione che noi pensiamo di poter migliorare il linguaggio comune. Ma il linguaggio comune è perfettamente in regola» (*BM*, p. 40). Come già nel *Tractatus*, lo studio del linguaggio non è in alcun modo per Wittgenstein fine a se stesso. Egli pensa invece che i filosofi debbano «solamente affrontare quelle questioni linguistiche che, non chiarite, conducono effettivamente, o potrebbero effettivamente condurre, a determinati e definiti errori o imbarazzi filosofici» ¹.

Il secondo aspetto notevole del *Libro blu* è che le preoccupazioni etiche ed esistenziali del *Tractatus* non vengono più espresse. L'etica non figura tra gli argomenti trattati. Questo non vuol dire che egli abbia messo da parte la tensione morale che lo aveva portato a scrivere le pagine finali del libro precedente, ma mentre lì aveva dichiarato che non possiamo *parlare* di etica, nel *Libro blu* e in seguito Wittgenstein sembra determinato a *mettere in pratica* questa posizione radicale. Tuttavia, egli non ha dimenticato la portata del suo lavoro in etica. Nella *Lezione sull'etica* aveva cercato di mostrare che il significato della vita si rivela soltanto nella pratica della vita. Dal 1933 in poi egli applica questo principio anche a tutto ciò che aveva detto in precedenza su ciò che si mostra ma non può essere detto (in metafisica, logica o psicologia). Egli conclude che ciò che si mostra non sono verità che devono restare misteriosamente inesprese: ciò che si mostra è invece presente nelle nostre pratiche, usi e comportamenti, e ciò che si mostra per eccellenza è proprio il modo in

cui usiamo il linguaggio e ne abusiamo.

Significato come uso.

Il ritorno di Wittgenstein alla filosofia nel 1929 scaturiva da esigenze ben delimitate di revisione relative alla logica del *Tractatus*. In un primo tempo, egli pensava che avrebbe risolto questi problemi velocemente e avrebbe poi potuto dire addio alla filosofia per sempre. Ma già nel 1933 il suo lavoro lo porta a rigettare buona parte delle concezioni del *Tractatus* e ad adottare una concezione sostanzialmente nuova del linguaggio. Il *Libro blu* è il tentativo di comunicare questa nuova concezione.

È significativo che il *Libro blu* cominci con una domanda, in luogo delle asserzioni dogmatiche del *Tractatus*: «Che cos'è il significato d'una parola?» (*BM*, p. 5). Dietro questa domanda apparentemente strana ci sono dubbi sull'intera concezione del significato proposta dal *Tractatus*. Wittgenstein comincia suggerendo di rimpiazzare la domanda iniziale con una ricerca sul modo in cui *spieghiamo* il significato di una parola. Si scopre così che ci sono molte forme diverse di tali spiegazioni e questo rende più facile capire che le parole hanno significato in molti modi diversi. Nel *Tractatus* Wittgenstein aveva sostenuto che le nostre proposizioni possono essere completamente analizzate così da contenere solo nomi e che tali nomi hanno significato in quanto stanno per oggetti. In opposizione a questa concezione semplicistica, afferma ora che «se dovessimo nominare qualcosa che sia la vita del segno, dovremmo dire che ciò sia il suo *uso*» (*BM*, p. 10). Sostiene che sarebbe un errore cercare l'uso di un segno «come se esso fosse un oggetto *coesistente* con il segno». I segni e gli enunciati costituiti da essi prendono invece il loro significato «dal sistema dei segni, dal linguaggio» cui appartengono; i nostri enunciati prendono vita soltanto «come parte del sistema di linguaggio» (*BM*, p. 11).

Si è spesso creduto che queste osservazioni esprimano una teoria del significato come uso in contrasto con la presunta «teoria raffigurativa» del *Tractatus*, ma Wittgenstein non vuole sostenere una teoria del significato né nel *Libro blu* né nel *Tractatus*. In effetti la massima che il significato è l'uso non ci fornisce alcuna teoria sostanziale, perché il concetto wittgensteiniano di uso è sfaccettato, aperto e in ultima analisi indefinito. Si può perfino dire che in un certo senso la massima è una tautologia. Ovviamente, se «significato» significa uso – come Wittgenstein suggerisce – allora la massima «il significato è l'uso» significa soltanto «l'uso è l'uso»: e questa è appunto una semplice tautologia, non una teoria dotata di contenuto. Ciononostante c'è qui qualcosa di nuovo a proposito del linguaggio. Possiamo vederlo

chiaramente se guardiamo al modo in cui Wittgenstein tratta ora il problema che lo aveva indotto a tornare alla filosofia nel 1929.

I giochi linguistici.

Questo problema consisteva in una particolare conseguenza dell'atomismo logico del *Tractatus*. Egli aveva sostenuto che ciascun fatto atomico è logicamente indipendente da qualsiasi altro fatto atomico. Si può riformulare tale tesi in termini linguistici: se *A* e *B* sono entrambe proposizioni elementari (ossia proposizioni che descrivono fatti atomici), allora la verità o la falsità di *A* sarà indipendente dalla verità o dalla falsità di *B*. Se invece ad esempio *A* implica *B* allora almeno una di queste due proposizioni non sarà elementare. Quindi, «*A* e *B*» implica *B* e *B* implica «*A* o *B*», proprio perché «*A* e *B*» e «*A* o *B*» sono proposizioni logicamente complesse.

Si considerino però ora le proposizioni «*A* è rosso» e «*A* è verde». Esse non sembrano logicamente complesse: di sicuro, per come si presentano, non contengono connettivi logici – i quali sono il contrassegno usuale della complessità logica. D'altra parte non possono essere entrambe vere contemporaneamente, se ciò che si intende dire è che *A* è interamente sia rosso che verde nello stesso istante. Nel *Tractatus* Wittgenstein ne aveva concluso che le proposizioni sui colori non possono essere elementari e aveva cercato di spiegare questa particolarità facendo ricorso alla fisica e più precisamente alla teoria ondulatoria della luce. Ma già nel 1929 si era convinto che questa soluzione non funzionasse e aveva considerato una soluzione radicalmente diversa del problema. Nel dicembre di quell'anno disse ai membri del Circolo di Vienna:

Ho scritto una volta: «la proposizione è accostata alla realtà come un metro. Solo gli estremi delle linee di graduazione sono a contatto con l'oggetto che dev'essere misurato». Oggi preferisco dire che un *sistema di proposizioni* è accostato alla realtà come un metro. [...] Se dico p. es. che quel punto del campo visivo è *blu*, so anche che non è verde, rosso, giallo ecc. Ho applicato d'un sol colpo l'intera *scala dei colori*. [...] Tutto questo non lo sapevo ancora quando scrivevo il mio libro 2.

Wittgenstein non smise di essere affascinato da questa osservazione per il resto della sua vita. Ci tornò a più riprese, studiando il linguaggio dei colori. Perché diciamo che ci può essere un rosso trasparente, ma non un bianco trasparente? Perché non possono esistere il verde rossiccio, l'arancione bluastro o il viola giallastro? Scrisse negli appunti presi nei suoi ultimi due anni di vita: «Non vogliamo trovare una teoria dei colori (né una teoria fisiologica né

una teoria psicologica), bensì la logica dei concetti di colore. E questo riesce a darci ciò che, spesso a torto, ci si è aspettati da una teoria» (OC, 22). Capì poi presto che ci devono essere altri analoghi sistemi di proposizioni, oltre a quello delle proposizioni sui colori. Osservò quindi che anche le proposizioni numeriche formano un proprio sistema. «Ci sono (esattamente) tre libri sul tavolo» implica ad esempio che non ci sono uno o due o quattro o cinque libri sul tavolo. Tale sistema è poi logicamente indipendente dal sistema delle proposizioni sui colori. Il fatto che ci siano tre libri sul tavolo non ci dice nulla sul loro colore; e che ci siano libri rossi sul tavolo non ci dice nulla sul loro numero. Ciò che chiamiamo linguaggio consiste quindi di molteplici sistemi di proposizioni o, come Wittgenstein dirà nel *Libro blu*, di molteplici giochi linguistici. Questa espressione è introdotta così: «Lo studio dei giochi di linguaggio è lo studio delle forme di linguaggio primitive o dei linguaggi primitivi»; «I giochi di linguaggio sono le forme di linguaggio con le quali un bambino comincia ad usare le parole» (BM, p. 26). Nel *Libro marrone* aggiunge che i giochi linguistici non sono porzioni incomplete di un linguaggio, bensì «linguaggi in sé completi», «sistemi completi di comunicazione umana». E prosegue: «l'immagine che noi abbiamo del linguaggio dell'adulto è quella d'una massa nebulosa di linguaggio: la sua madrelingua, massa circondata da giochi di linguaggio, discreti e più o meno distinti: i linguaggi tecnici» (BM, p. 109). In seguito fece riferimento alla «indicibile diversità di tutti i giuochi linguistici quotidiani» (RF, p. 293). Tra questi giochi linguistici elencò dare ordini e obbedire a essi; descrivere l'aspetto di un oggetto o fornire le sue misure; raccontare un evento; fare ipotesi su un evento; ideare una storia e raccontarla; risolvere indovinelli; tradurre da una lingua a un'altra; chiedere, ringraziare, maledire, salutare, pregare (RF, 23).

Il termine «gioco linguistico» aveva rispetto a «sistema» due vantaggi agli occhi di Wittgenstein. Innanzitutto suggeriva che il linguaggio andava inteso come un'attività. Più tardi scrisse che i giochi linguistici consistono «di azioni del giuoco ripetute nel tempo» (DC, 519). Come tali, essi sono dinamici e soggetti a cambiamenti nel tempo (DC, 256). Invece di pensare al linguaggio come struttura formale, alla maniera del *Tractatus*, Wittgenstein si chiedeva ora come i bambini cominciassero a giocare un gioco linguistico. «Il bambino non impara che esistono libri, che esistono sedie, ecc. ecc., ma impara ad andare a prendere libri, a sedersi su sedie, ecc. Certamente, più tardi vengono fuori anche questioni sull'esistenza» (DC, 476). Il termine «gioco linguistico» suggerisce anche che queste attività, come altri giochi, sono governate da regole, e che i giochi linguistici sono caratterizzati da specifiche regole. Questo non vuol dire che le regole funzionino nello stesso modo in tutti i giochi linguistici. Mentre ci

sono giochi, come gli scacchi, con regole precise, altri, come lanciare una palla, non ne hanno. Quando concepiamo il linguaggio «come un calcolo che procede secondo regole rigorose» abbiamo in mente il linguaggio come viene usato nella scienza e in matematica. Al contrario «ben di rado noi usiamo il linguaggio come un tale calcolo» (BM, p. 37). Wittgenstein condensò più tardi in una metafora l'immagine del linguaggio che ne risulta: «Riconosciamo che ciò che chiamiamo “proposizione”, “linguaggio”, non è quell'unità formale che immaginavo, ma una famiglia di costrutti più o meno imparentati l'uno con l'altro» (RF, 108). Quindi, per analogia: «Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi» (RF, 18).

Mentre il *Tractatus* si era sforzato di mostrare con l'aiuto della logica che il linguaggio è unitario e che sotto la sua superficiale eterogeneità c'è un'unica struttura, il Wittgenstein del *Libro blu* e delle *Ricerche filosofiche* era decisamente un pluralista. Le conseguenze di questa svolta sono importanti, dato che per Wittgenstein il linguaggio è parte integrante della nostra intera forma di vita. Il carattere pluralista del linguaggio ha quindi delle dirette conseguenze sulla cultura, la società e la storia umana, nonché sulla religione, la scienza e la filosofia, e anche sui modi in cui concepiamo noi stessi e gli altri. Ciò che segue è che la condizione umana, nei suoi molteplici aspetti, è di carattere essenzialmente pluralista. Le *Ricerche filosofiche* racchiusero questa conclusione in una formula suggestiva: «Quello che si deve accettare, il dato, è – come si potrebbe dire – *forme di vita*» (RF, p. 226).

Non si potrebbe invece immaginare l'umanità come unita da un'unica forma di vita e da un singolo linguaggio unificato, e dunque impegnata in un singolo gioco linguistico? Wittgenstein non esclude questa possibilità, ma fa presente che la forma di vita che ne risulterebbe sarebbe impoverita e quasi subumana. Nella sezione 2 delle *Ricerche filosofiche* immagina un gruppo di attori dediti a un gioco linguistico unico di questo tipo:

Questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: «mattone», «pilastro», «lastra», «trave». A grida queste parole; – B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. – Considera questo come un linguaggio primitivo completo.

Se le cose andassero così, ci troveremmo di fronte a una forma di esistenza umana nella quale le interazioni e l'uso del linguaggio sono letteralmente robotizzate. Non potremmo però immaginare un gioco linguistico molto più ricco, e nondimeno unificato? L'autore del *Tractatus* non aveva un tempo assunto che ci fosse, in un certo senso, soltanto un linguaggio – un'unica struttura logica sottostante condivisa da tutti i diversi linguaggi naturali e da tutte le notazioni inventate? Non hanno i filosofi cercato a più riprese di costruire un unico linguaggio ideale? Il Wittgenstein del *Libro blu* risponderebbe a obiezioni di questo tipo osservando che giochi linguistici diversi rispondono a esigenze diverse e che «queste esigenze possono essere estremamente varie» (BM, p. 81). Le esigenze umane, oltre a essere numerose, cambiano nel tempo in modo imprevedibile. Chi avrebbe potuto prevedere che un giorno avremmo comunicato per via elettronica da un capo all'altro del globo? In effetti internet ha generato una moltitudine di nuovi giochi linguistici. Il pluralismo dei giochi linguistici viene così fondato nel pluralismo dei bisogni umani e – potremmo aggiungere – nel pluralismo degli interessi dell'uomo e dei modi di vedere noi stessi e il mondo intorno a noi. Resta naturalmente sempre la possibilità che ci lasciamo sfuggire questo pluralismo dalle mani per ritrovarci con un'esistenza umana estremamente impoverita: «È possibile che scienza e industria [...], con infinito strazio, pervengano a unificare il mondo, cioè a contrarlo in una *cosa sola*, dove poi, naturalmente, tutto dimorerà fuorché la pace» (PD, p. 121).

Per capire quanto vari siano davvero i nostri giochi linguistici quotidiani, può essere utile prendere in considerazione ciò che Wittgenstein dice dal 1930 in avanti sul problema mente-corpo, sulla matematica, sui miti, sulla religione, la scienza, la cultura, la nostra capacità di vedere cose in diversi modi e la possibilità che si diano diverse immagini del mondo.

Mente e materia.

Nel *Libro blu* Wittgenstein evidenzia l'esistenza di due tipi di proposizioni nel nostro linguaggio: «proposizioni delle quali possiamo dire che descrivano i fatti nel mondo materiale (mondo esterno)» e «proposizioni che descrivono esperienze personali» (BM, p. 64). Da una parte possiamo dire «i tulipani nel nostro giardino sono in piena fioritura», dall'altra «sento dolore». Il *Tractatus* aveva sostenuto che non ci sono proposizioni ammissibili del secondo tipo, dato che la parola «io» non sta per un oggetto. Ora invece Wittgenstein è propenso ad ammetterle, ma ritiene molto importante interpretarle correttamente. In un primo momento la distinzione tra i due tipi di

proposizioni potrebbe indurci a credere «che qui abbiamo due generi di mondi, due mondi costruiti con materiali differenti; un mondo mentale (un mondo psichico) e un mondo fisico» (*BM*, p. 65). Tale interpretazione deve però essere respinta. Lo stesso vale per una seconda interpretazione secondo cui «i fenomeni mentali, l'esperienza sensoriale, la volizione, etc., emergono quando il corpo d'una specie animale si è evoluto sino a conseguire una certa complessità» (*ibid.*). Va respinta anche una terza interpretazione, secondo la quale «l'esperienza personale, lungi dall'essere il *prodotto* di processi fisici, chimici, fisiologici, sembra essere la *base* (il *fondamento*) di tutto ciò che noi diciamo sensatamente su tali processi» (*BM*, p. 66). Infine va respinta una quarta interpretazione metafisica secondo cui «tutto il mondo (sia mentale o psichico, o fisico) sia fatto d'un unico materiale» (*ibid.*). In altre parole Wittgenstein rigetta il dualismo cartesiano, l'emergentismo materialista, l'idealismo e il monismo neutrale: in effetti, tutte le interpretazioni metafisiche della differenza tra i due tipi di proposizioni. Wittgenstein asserisce che l'uomo del senso comune, con il quale egli si identifica, è «equidistante dal realismo e dall'idealismo» (*BM*, p. 67). Il giusto approccio al problema che i due tipi di proposizioni pongono si trova invece nell'osservazione che «le proposizioni: "A ha un dente d'oro" e: "A ha mal di denti" non sono usate analogamente. Esse differiscono nella loro grammatica, anche se la differenza non appare a prima vista» (*BM*, p. 72). Le due proposizioni adempiono infatti a due scopi diversi, soddisfano bisogni diversi. Il linguaggio funziona in esse in modo diverso: in altre parole, siamo di fronte a due giochi linguistici diversi.

Nel *Libro blu* Wittgenstein coglie l'occasione per tornare anche sul tema del solipsismo. Nel *Tractatus* aveva sostenuto che il solipsismo era «del tutto corretto», ma che ciò che esso intendeva dire non poteva essere detto. Ora Wittgenstein osserva che ci sono in effetti due usi legittimi della parola «io». C'è – per usare le sue parole – il suo «uso come oggetto» e c'è il suo «uso come soggetto» ³. Usiamo «io» (o «mio») per riferirci a un oggetto quando parliamo di un corpo umano e delle sue caratteristiche fisiche. In questo ambito rientrano le proposizioni «il mio braccio è rotto» e «sono cresciuto di sei pollici». Dall'altra parte, la parola «io» è usata come soggetto quando parliamo di stati mentali, processi mentali e sensazioni. Gli esempi di Wittgenstein sono: «*Io* vedo così-e-così», «*Io* sento così-e-così», «*Io* provo a sollevare il mio braccio», «*Io* penso che pioverà», «*Io* ho mal di denti» (*BM*, pp. 90-91). Wittgenstein dice che nel primo tipo di proposizione viene identificato un oggetto (un corpo) e se ne dice qualcosa. Nel secondo tipo invece non ci riferiamo affatto a un oggetto: «Dire "io ho dolore" non è un asserto su una persona particolare, così come non è un asserto *su* una persona particolare un

gémito» (*BM*, p. 91). Dicendo «io sento dolore» non sto cercando di asserire un fatto, ma ad attrarre l'attenzione su me stesso. Attraverso alcuni esperimenti mentali, Wittgenstein cerca di mostrare che in asserti di questo tipo la parola «io» non si riferisce a un certo corpo. Possiamo ad esempio immaginare che io senta dolore nel tuo corpo, anziché – come è piú consueto – nel mio: anche in questo caso il dolore sarebbe comunque il *mio* dolore. «Non v'è questione di riconoscimento d'una persona quando io dico d'avere il mal di denti. Sarebbe assurdo domandare “sei sicuro d'essere *tu* ad aver dolore?”» (*ibid.*). Questo non significa che in casi del genere ci stiamo riferendo a qualcosa di mentale o spirituale. Wittgenstein conclude il *Libro blu* con le parole: «Il nocciolo della nostra proposizione, che ciò che ha dolori o vede o pensa sia di natura mentale, è solo che la parola “io”, in “io ho dolori”, non denota un corpo particolare» (*BM*, p. 100). Questo fatto negativo non giustifica la conclusione positiva che ci stiamo per forza riferendo a qualcosa di spirituale. Wittgenstein dice infatti anche che «noi sentiamo [...] che, nei casi in cui “io” è usato come soggetto, noi non l'usiamo perché riconosciamo una persona particolare dalle sue caratteristiche corporee; e ciò crea l'illusione che noi usiamo questa parola come riferentesi a qualcosa di incorporeo, che, tuttavia, ha sede nel nostro corpo» (*BM*, p. 95). Questa illusione è per lui la vera origine della credenza cartesiana in un soggetto metafisicamente reale, sostanziale.

Wittgenstein giunge alla conclusione che il solipsista non ha scoperto un fatto nuovo sulla realtà e la mente, ma è una persona che «ha l'irresistibile tentazione d'usare una certa forma d'espressione» (*BM*, p. 81). Questa attrazione nasce perché i nostri modi abituali di parlare fanno sí che la mente stia rigidamente in una certa posizione, e a volte ci sentiamo limitati da quel vincolo. Il solipsista vuole sottolineare la differenza tra la propria sensazione di dolore e quella di qualcun altro, con piú forza di quanta il linguaggio ordinario ne consenta. Propone quindi un modo nuovo di esprimersi. Non c'è nulla di sbagliato in linea di principio nella sua proposta: potremmo anche imparare ad adattarci al modo solipsista di parlare e dire «cosí-e-cosí è stato visto» solo quando il solipsista vede cosí-e-cosí. «Non v'è nulla di errato nel suggerire che gli altri dovrebbero attribuirmi un ruolo eccezionale nella loro notazione; ma la giustificazione che voglio dare di ciò (questo corpo è la sede di ciò che vive realmente) è senza senso» (*BM*, p. 90). Questa osservazione mostra chiaramente quanto la visione di Wittgenstein della relazione tra linguaggio e mondo sia cambiata rispetto al *Tractatus*. Rivela anche quanto sia cambiata la sua visione del mondo stesso. Wittgenstein scrive a proposito del solipsista:

Egli vede un modo di dividere il paese differente dal

modo usato nella consueta carta geografica. Egli, ad esempio, ha la tentazione d'usare il nome «Devonshire» non per la contea con il suo confine convenzionale, ma per una regione avente altri confini. Egli potrebbe esprimere questo dicendo: «Non è assurdo fare di *questo* una contea, tracciare *qui* i confini?» Ma ciò che egli, invece, dice è: «Il Devonshire *reale* è questo». Al che noi risponderemmo: «Ciò che tu vuoi è solo una nuova notazione, non cambia alcun fatto della geografia» (BM, pp. 77-78).

Non restano tracce della precedente idea di Wittgenstein secondo cui il mondo stesso ha una struttura determinata, raffigurata nelle proposizioni che replicano quella stessa struttura. La realtà è qui concepita come una superficie continua che può essere suddivisa in modi diversi per scopi eterogenei. Anche se dopo il *Tractatus* sta bene attento ad astenersi dalle affermazioni metafisiche, egli è ancora mosso da un modo informale e non dichiarato di guardare alla realtà. Viene abbandonata l'idea che la realtà stessa abbia una struttura logica, che ci siano un ordine e un'organizzazione unica del mondo. L'idea è ora invece che noi imponiamo un'organizzazione al mondo con l'aiuto del nostro linguaggio e che c'è sempre più di un modo di farlo: più di un linguaggio, più di una notazione. Questo non vuol dire che i nostri giochi linguistici siano indipendenti dal mondo e che possiamo parlare come vogliamo. Nei suoi quaderni più tardi Wittgenstein scrive: «Se ci immaginiamo gli stati di fatto diversamente da come sono, allora certi giochi linguistici perdono importanza, altri diventano importanti» (DC, 63). E l'uso dei diversi termini del linguaggio cambia, sia pur gradualmente, in questo modo. L'errore del *Tractatus* era stato assumere che la specifica notazione che adottiamo possa essere giustificata dall'ordine logico del mondo; era invece giusto credere che ci fosse una qualche connessione tra linguaggio e mondo.

Il nuovo modo di pensare di Wittgenstein modifica anche la sua posizione sui limiti del linguaggio. Egli può ora ammettere che ogni linguaggio particolare ha limiti intrinseci. Ma non considera più questi limiti rigidi e immutabili. Dopo tutto i giochi linguistici potrebbero cambiare nel tempo e ammettere nuovi modi di parlare. E, come mostra la discussione del solipsismo nel *Libro blu*, è sempre possibile inventare giochi linguistici nuovi per soddisfare nuove esigenze e interessi.

La matematica e le altre scienze.

Wittgenstein si dedicò ampiamente a due gruppi di questioni negli anni Trenta. Il primo rientra nella filosofia della mente e riguarda le

questioni che abbiamo discusso sopra. Il secondo gruppo attiene invece alla filosofia della matematica. Wittgenstein aveva diversi motivi per interessarsi a tali questioni. Uno di essi era il desiderio di comprendere la natura della necessità. Che cosa intendono i filosofi quando dicono che qualcosa è necessario? In che senso ad esempio le proposizioni matematiche sono necessariamente vere? In che modo le regole matematiche rendono necessaria la loro applicazione? Quale tipo di necessità lega i passaggi di una dimostrazione matematica? Nel *Tractatus* aveva sostenuto che la necessità (o la «certezza», come diceva allora) si manifesta nel fatto che una proposizione è una tautologia (*TLP*, 5.525). Quindi tutta la necessità era per lui necessità logica (*TLP*, 6.37). Ma questo lasciava una domanda importante senza risposta: egli credeva anche che le equazioni matematiche non fossero tautologie, ma che fossero nondimeno necessarie. Quindi che tipo di necessità era il loro?

C'era poi un altro motivo che lo spingeva a occuparsi di fondamenti della matematica. Anche su questo si trovò agli antipodi del suo maestro Russell, che aveva cercato di ridurre tutta la matematica alla logica. Anche se nel *Tractatus* aveva messo in discussione il logicismo di Russell, egli allora concordava con lui nel pensare che la matematica fosse una disciplina fortemente unitaria. Negli anni Trenta si propose invece di mostrare che la matematica consisteva di vari giochi linguistici, vari modi di ragionare, distinti ma correlati. Scrisse infatti: «Mi piacerebbe dire: la matematica è un *miscuglio* VARIOPIINTO di tecniche di prova. – E su ciò riposano la sua molteplice applicabilità e la sua importanza» (*OFM*, p. 111).

Appare sensato estendere tali considerazioni ad altre scienze, tra le quali le scienze naturali nel loro complesso. Wittgenstein non ha mai sviluppato una filosofia delle scienze empiriche, ma si sarebbe sicuramente opposto alle visioni unitarie. Probabilmente avrebbe detto che le scienze naturali sono anch'esse un miscuglio variopinto, proprio come la matematica: d'altra parte è naturale che sia così, dato che numerose scienze empiriche usano diverse parti della matematica e lo fanno in molteplici modi. Si può anche presumere che Wittgenstein si sarebbe sentito affine a visioni della scienza che sottolineano la discontinuità della scienza nel tempo, come quella di Thomas Kuhn: pensava infatti che ci fosse più di un modo di intendere il mondo e di parlarne, e che la scienza, la mitologia e la religione lo facessero impiegando giochi linguistici molto diversi e appunto incommensurabili.

Scienza, mito e religione.

Wittgenstein giunse a questa conclusione nei primi anni Trenta,

quando lesse *Il ramo d'oro* di James Frazer, un trattato su alcune pratiche magiche e religiose che figura tra le opere di ricerca più importanti dell'epoca vittoriana. Nelle sue annotazioni al libro egli criticò duramente Frazer per il suo approccio riduzionista e unitario nei confronti di tali pratiche. Scrisse che Frazer trattava la magia come «essenzialmente fisica erronea o medicina o tecnica ecc. erronea» (RD, pp. 26-27). Wittgenstein riteneva invece sbagliato assumere che «gli uomini facciano tutto questo per mera sciocchezza» (RD, p. 18). Si chiese: «perché i primitivi fanno la danza della pioggia?» Si sbagliano semplicemente sull'efficacia delle loro azioni? Non sanno che a volte piovono comunque? Concluse che Frazer non era riuscito a capire che la magia non era un tentativo fallito di scienza e che si basava non su una nozione di efficacia causale, ma sull'idea di simbolismo e linguaggio (RD, p. 22). La magia richiede un atteggiamento peculiare nei confronti del mondo, radicalmente diverso da quello della scienza: «la forma dello spirito che si risveglia è l'adorazione» (RD, p. 35). Lo spirito umano, risvegliandosi, determina una separazione dal suolo originario – base ultima della vita – e questa separazione fa sorgere i riti magici e religiosi. La forma di vita magica e la forma di vita scientifica sono quindi del tutto diverse. La magia ha un suo proprio linguaggio, i suoi giochi linguistici; essi sono del tutto distinti dai giochi linguistici che la scienza gioca in un mondo che dalla scienza è dominato.

Lo scientismo di Frazer si estende a tutte le credenze religiose. Ma Wittgenstein obietta che Agostino sicuramente non si sbagliava quando invocava Dio nelle *Confessioni*, né si sbaglia il buddista con la sua religione molto diversa. In un'altra occasione, Wittgenstein aggiunse: «È chiaro che l'essenza della religione non può essere legata al fatto che si parla, o piuttosto: se si parla, allora ciò fa parte dell'azione religiosa e non è una teoria. Non ha quindi importanza che le parole siano vere o false o insensate» ⁴. Per questo anche i giochi linguistici della religione, come quelli del pensiero magico, devono essere distinti dai giochi linguistici della verità scientifica. I linguaggi magici e religiosi prendono vita e assumono significato nel loro uso, che non può essere ridotto alla ristretta funzione linguistica di descrivere e analizzare fatti.

Nello stesso periodo in cui leggeva *Il ramo d'oro* di Frazer, Wittgenstein studiò anche *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler. In quest'opera Spengler cercava di fornire una «morfologia della storia mondiale», sostenendo che ognuna delle grandi civiltà storiche del mondo ha una sua forma distintiva. Secondo Spengler tale forma determina tutti gli aspetti della civiltà, dai rituali religiosi fino alla scienza e alla matematica. Determina anche il decorso di ogni civiltà, dalla nascita fino al declino. Wittgenstein fu palesemente colpito da

queste idee, come è evidente in un appunto degli anni Trenta, dove scrive: «La nostra civilizzazione è caratterizzata dalla parola “progresso”. Il progresso è la sua forma. [...] Essa è tipicamente costruttiva. La sua attività consiste nell'erigere qualcosa di sempre più complesso» (PD, p. 27) ⁵. Questa osservazione riflette l'influenza di Spengler: non solo si suggerisce che «la nostra civilizzazione» abbia una forma diversa da quella delle altre, ma si presuppone anche la tipica distinzione di Spengler tra civiltà e civilizzazione. Quest'ultima è per Spengler la fase finale dell'evoluzione di una civiltà, in cui essa diviene pietrificata ed esausta. In questo spirito, Wittgenstein sostiene che noi ci troviamo ora «nella grande corrente della civilizzazione europea e americana» ⁶ ma non siamo più «al tempo di una grande civiltà» (PD, pp. 26-27).

Vedere aspetti.

Nel *Tractatus* Wittgenstein aveva scritto: «Noi ci facciamo immagini dei fatti. L'immagine presenta la situazione nello spazio logico, il sussistere e non sussistere di stati di cose. L'immagine è un modello della realtà» (TLP, 2.1-2.12). Secondo questo resoconto un'immagine raffigura un fatto in quanto ha esattamente la stessa struttura del fatto, ossia è isomorfa a esso. Le proposizioni (e in particolare le proposizioni elementari) sono in questo senso preciso immagini logiche dei fatti. Wittgenstein smise di sostenere queste tesi dopo il *Tractatus*, ma conservò uno spiccato interesse per le immagini e la relazione di raffigurazione. Continuò anche a essere attratto dall'idea che le proposizioni funzionino sotto alcuni aspetti come le immagini. Questo diventa evidente nella sezione 11 della seconda parte delle *Ricerche filosofiche*, dove nell'ambito di una lunga discussione su raffigurazione e visione, osserva: «La proposizione mi può apparire come un quadro dipinto con le parole, e la parola singola nella proposizione come un'immagine» (RF, p. 282).

Una volta messi da parte l'atomismo logico e la metafisica in generale, egli naturalmente non avrebbe più potuto dire che le immagini e le proposizioni hanno la stessa struttura dei fatti che rappresentano. Nelle *Ricerche filosofiche* l'osservazione cruciale è che una stessa immagine può servire a raffigurare situazioni diverse. Ad esempio può essere che la medesima illustrazione appaia in passi diversi di un libro, e che in ciascun caso essa sia l'immagine di «qualcosa di diverso: Una volta di un cubo di vetro, una volta di una cassa aperta e capovolta; ora di un'intelaiatura di filo che ha questa forma; ora di tre tavole che formano un angolo solido» (RF, p. 255-256). Questa osservazione ci porta a considerare con attenzione quelle immagini *puzzle* che possiamo vedere in un momento come una

certa cosa e nel momento successivo come un'altra.

Wittgenstein si era già interessato in precedenza a tali immagini. Nel *Tractatus* aveva parlato del cubo di Necker, l'immagine di un cubo del quale una faccia oppure un'altra può essere vista come se fosse quella anteriore. Aveva osservato che possiamo avere queste due visioni diverse perché «vediamo appunto due fatti differenti» (TLP, 5.5423). In altre parole, la mutata percezione non deve essere spiegata dicendo che vediamo il cubo in due modi diversi; ci sono invece due rappresentazioni percettive che raffigurano due fatti diversi, due posizioni davvero diverse del cubo. Nella concezione del *Tractatus* il soggetto che percepisce non ha alcun ruolo.

L'immagine *puzzle* preferita da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* è la cosiddetta «anatra-lepre», un disegno che può essere visto alternativamente come raffigurazione di una testa d'anatra o di una testa di lepre. La sua discussione di questo tipo di immagine rende chiaro quanto egli si sia allontanato dalla prospettiva semplicistica del *Tractatus*. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein si chiede: che cos'è vedere un aspetto anziché un altro? Che cos'è vedere il disegno come raffigurazione di una testa d'anatra oppure, in alternativa, di lepre? E cosa succede quando impariamo a guardare il disegno in un modo o nell'altro? Cosa accade quando la nostra percezione passa da un modo di vedere il disegno all'altro? Inoltre, Wittgenstein comprende ora che i temi che vengono alla luce in questa discussione non riguardano soltanto le immagini *puzzle*. Qualcosa di simile accade anche quando riconosciamo la faccia di un amico in una folla, o quando identifichiamo o non riusciamo a identificare un'espressione del volto: «uno vede un sorriso e non lo riconosce come tale, non lo comprende come tale» (RF, p. 261). Affini sono anche i casi in cui vediamo un disegno a volte come piatto e altre volte come tridimensionale, o una sfera sospesa in un dipinto, oppure un fermo immagine come raffigurazione di un cavallo che galoppa.

La sua discussione di tutti questi casi è intricata, e forse non giunge a una conclusione vera e propria. Ci sono comunque due punti chiari e importanti. Il primo è che *vedere qualcosa come qualcosa* significa vederlo in relazione ad altre cose. Quando vedo l'anatra-lepre come lepre, l'immagine è per me in relazione con delle lepri, ma anche con altre immagini di lepri. È anche in relazione con cose che io e altri diremo: semplici affermazioni come «questo è un coniglio», esclamazioni come «guarda, un coniglio!», oppure spiegazioni della forma «se guardi l'immagine in questo modo, vedrai un coniglio». L'immagine del coniglio sarà anche in relazione con certe applicazioni. Wittgenstein scrive: «Soltanto di colui che è *in grado* di fare speditamente certe applicazioni della figura si dice che ora la vede in *questo modo*, ora in *quest'altro*. Il substrato di quest'esperienza

vissuta è la padronanza di una tecnica. [...] Soltanto di uno che può fare, che ha imparato, che è padrone di questo e quest'altro, ha senso dire che ha *questa* esperienza vissuta» (RF, p. 274). Si può riformulare tale conclusione ricorrendo al concetto di «gioco linguistico», sebbene Wittgenstein non usi il termine in questo contesto: possiamo dire che vedere qualcosa come qualcosa, avere l'esperienza di qualcosa è sempre parte di un gioco linguistico che coinvolge parole, immagini e le loro applicazioni. La possibilità di vedere diversi aspetti in un'immagine illustra ancora una volta la grande eterogeneità dei giochi linguistici.

Il secondo punto che emerge dalla discussione è che Wittgenstein non assume più che un'immagine raffiguri uno specifico fatto, di per sé e in virtù della sua stessa struttura. Accade invece che possiamo usare una stessa immagine per scopi molto diversi, ossia vedere quell'immagine in modi molto diversi. Il *Tractatus* non si sbagliava nel sostenere che ci facciamo immagini dei fatti per noi stessi. Ma le immagini sono soggette a interpretazione: possono essere viste in modi diversi. Per questo non possiamo trarre dalle immagini, fatte da noi, conclusioni metafisiche a proposito dei fatti del mondo. Un'applicazione efficace di questa idea si trova nelle prime pagine delle *Ricerche filosofiche*. Poniamo che qualcuno dica «portami una lastra». Secondo il *Tractatus* questa proposizione deve avere una struttura (logica) definita, corrispondente alla struttura del fatto di cui parla. Ma Wittgenstein ora si chiede se non potremmo «intendere questa espressione come una lunga parola, corrispondente all'unica parola "Lastra!"» (RF, 20). La struttura che attribuiamo alla proposizione dipenderà da altre possibili proposizioni del nostro linguaggio. In altre parole, la struttura che attribuiamo a una proposizione è una funzione del gioco linguistico cui essa appartiene. Wittgenstein scrive quindi: «Il pensiero e l'intenzione non sono né "articolati" né "inarticolati"; e non possono essere paragonati né a una singola nota che risuona mentre si agisce o si parla, né a una melodia» (RF, p. 284).

Immagini del mondo.

La discussione della visione degli aspetti da parte di Wittgenstein prepara la strada alle sue riflessioni sui sistemi di pensiero e le immagini del mondo. Le sue annotazioni su questi argomenti, scritte negli ultimi due anni della sua vita, sono state pubblicate con il titolo *Della Certezza* e mostrano che Wittgenstein sta ancora una volta esplorando nuove idee. La tesi centrale di questi ultimi appunti è che «tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di un'assunzione, hanno luogo già all'interno di un sistema. [...] Il sistema non è tanto il

punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione» (DC, 105). In altri appunti aggiunge che tutte le nostre assunzioni e convinzioni – tutto ciò che crediamo o di cui dubitiamo – sono parte di un sistema di questo genere. Dice anche che «il nostro sapere forma un grosso sistema. E soltanto in questo sistema la cosa singola ha il valore che noi le assegniamo» (DC, 410).

Il termine più comprensivo usato da Wittgenstein in questo contesto è «immagine del mondo» (*Weltbild*), il che ci riporta da una parte al linguaggio raffigurativo del *Tractatus*, ma dall'altra all'analisi compiuta negli anni Trenta della «visione del mondo» (*Weltanschauung*) di Frazer e Spengler. *Della Certezza* sostiene che la nostra immagine del mondo determina come percepiamo le cose e come parliamo di esse. «Tutto quello che ho visto o udito mi convince che nessun uomo si è mai allontanato di molto dalla Terra. Nulla, nella mia immagine del mondo, parla in favore del contrario» (DC, 93). Questa immagine del mondo può essere descritta più o meno per intero mediante proposizioni (DC, 162), e queste proposizioni costituiscono un sistema che ha per l'intero sistema dei nostri giochi linguistici una funzione «simile alla funzione delle regole del giuoco» (DC, 95). Immagine del mondo, sistema e gioco linguistico sono quindi strettamente legati. In opposizione all'atomismo del *Tractatus*, la visione wittgensteiniana del significato, del pensiero e del linguaggio è ora decisamente olistica. Egli scrive con tono aforistico: «Sulla totalità la luce si leva poco a poco» (DC, 141).

Questo olismo ha delle conseguenze filosofiche significative. Dato che ogni dubbio presuppone un sistema, un gioco linguistico o un'immagine del mondo, il dubbio filosofico radicale, che coinvolge tutto, non può che essere una deviazione. «Un dubbio senza fine non è neppure un dubbio» (DC, 625). D'altra parte le nostre certezze non garantiscono nulla. Costituiscono solo un tipo di «mitologia» che delimita «l'alveo del fiume dei pensieri». Anche se tali certezze ci possono sembrare del tutto indubitabili non possiamo dimenticare che «la mitologia può di nuovo trasformarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi» (DC, 97). Il tentativo di Moore di dimostrare il realismo metafisico a partire dalla certezza della proposizione «so che qui c'è una mano» non porta quindi a nulla.

Dobbiamo inoltre fare attenzione al fatto che ogni giustificazione e argomentazione può avvenire soltanto all'interno di un sistema. Ne segue che il sistema stesso non ha giustificazione: «Non devi dimenticare che il giuoco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: Non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lí – come la nostra vita» (DC, 559). Perveniamo alla nostra immagine del mondo non perché veniamo convinti che sia corretta, ma perché veniamo fatti crescere dentro di essa, e tale

immagine del mondo funge poi per noi da «sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso» (DC, 94). Il linguaggio «non è venuto fuori da un ragionamento» (DC, 475), ma è fondato in pratiche e abitudini inculcateci fin dall'infanzia: in principio fu l'azione, non coscienza e ragione. In uno dei passi più illuminanti di *Della Certezza* Wittgenstein scrive: «Quali ragioni ho mai per prestar fede ai manuali di fisica sperimentale? Non ho nessuna ragione per prestargli fede. E gli presto fede. So come nascono questi libri – o, piuttosto, credo di saperlo. Ho alcune prove, ma queste prove non vanno molto lontano, e sono di specie eterogenee. Ho udito, ho visto, ho letto cose» (DC, 600). Questa osservazione non vuole naturalmente mettere in discussione la nostra fiducia nella fisica; piuttosto, vuole mostrarci quanto anche in fisica ci fondiamo sulla fiducia.

Anche se in *Della Certezza* parla spesso al singolare della «mia immagine del mondo» e del nostro *sistema*, Wittgenstein assume in effetti che ci siano molte possibili immagini del mondo e molti possibili sistemi di pensiero. Considera infatti continuamente la possibilità che altre persone possano vedere il mondo diversamente dal modo in cui gli esseri umani moderni hanno preso a vederlo. Quindi scrive: «persone *molto* intelligenti e *molto* colte credono alla storia della creazione tramandata dalla Bibbia, e altre la ritengono provatamente falsa, e i primi conoscono bene queste ragioni» (DC, 336) ⁷. Dato che ogni ragionamento avviene all'interno di un sistema di pensiero segue naturalmente che non possiamo usare efficacemente un sistema per metterne in discussione un altro. Quando due immagini del mondo si incontrano, quando due gruppi di assunzioni entrano davvero in conflitto, «là ciascuno dichiara che l'altro è folle ed eretico» (DC, 611). Possiamo solo combattere l'altro uomo: quali ragioni potremmo fornirgli? «Al termine delle ragioni sta la *persuasione*. (Pensa a cosa accade quando i missionari convertono gli indigeni)» (DC, 612).

L'interno e l'esterno.

Il pluralismo di Wittgenstein pone questioni spinose. Come si distingue tra i vari giochi linguistici? Sembra che le stesse parole possano comparire in due diversi giochi linguistici (ad esempio la parola «io»). Come si fa a stabilire se una proposizione appartiene a un gioco linguistico o a un altro? Che relazioni ci sono tra i diversi giochi linguistici? Come mettiamo in relazione e formiamo ciò che prendiamo come un solo linguaggio? Che distinzioni, legami e transizioni possibili ci sono tra diversi sistemi di pensiero e diverse immagini del mondo? Fino a che punto si può comprendere

un'immagine del mondo all'interno di un'altra? Come capiamo che qualcuno ha una certa immagine del mondo? E così via.

Wittgenstein non prese in esplicita considerazione queste domande, ma si rese conto della loro importanza. Questo è evidente nel modo in cui superò la posizione del *Libro blu* sulla differenza tra modi oggettivi e soggettivi di parlare. Aveva allora semplicemente sostenuto che il modo oggettivo e il modo soggettivo di parlare appartengono a due diversi giochi linguistici, ma non aveva detto quasi niente sui rapporti tra tali giochi. Nelle *Ricerche filosofiche* tornò sulla questione e modificò la tesi della netta separazione tra linguaggio oggettivo e linguaggio soggettivo. Parlando della differenza tra oggetti fisici e impressioni sensoriali, scrisse: «Qui abbiamo due giuochi linguistici, e le loro relazioni reciproche sono complicate. – Se si vogliono ridurre queste relazioni a una formula *semplice*, si fallisce» (RF, p. 238). L'aspetto cruciale del suo nuovo approccio è ora che «un “processo interno” abbisogna di criteri esterni» (RF, 580). Per renderci conto del fatto che qualcuno prova dolore sono importanti il suo comportamento e quello che dice – ma il legame è complesso. «“Mi accorsi che era di malumore”. È un'osservazione sul comportamento o su uno stato d'animo? [...] Di tutt'e due le cose, ma non dell'una accanto all'altra, bensì dell'una attraverso l'altra» (RF, p. 237). Il comportamento in questione può essere verbale o non verbale, o entrambe le cose insieme. «Il medico domanda: “Come si sente il paziente?” L'infermiera risponde: “Si lamenta”. [...] Non potrebbero, per esempio, trarre la conclusione: “Se si lamenta dobbiamo dargli ancora dell'analgescico” – senza con questo tacere nessun termine medio?» (RF, p. 238). Invece di gemere il paziente potrebbe ovviamente aver detto: «Fa male qui. Il dolore è tremendo». E questo avrebbe potuto portare il dottore e l'infermiera alla stessa conclusione.

Per Wittgenstein segue che «soltanto dell'uomo vivente, e di ciò che gli somiglia (che si comporta in modo simile) si può dire che abbia sensazioni; che veda, che sia cieco, che oda, che sia sordo; che sia in sé o che non sia cosciente» (RF, 281). Possiamo quindi immaginare dolore in una mosca che si contorce, ma non in una roccia inerte, a meno che non immaginiamo anche che un essere vivente sia nascosto nella roccia. Questo potrebbe dare l'impressione che Wittgenstein sia tornato al comportamentismo materialista che aveva cercato di confutare nel *Libro blu*. Invece, come nel *Libro blu*, egli considera le dispute tra idealisti, solipsisti e realisti come mero disaccordo sulle forme di espressione e non sui «fatti che ogni essere ragionevole riconosce» (RF, 402). Mentre il comportamentista è costretto a negare che ci sia differenza tra dolore e manifestazione del dolore nel comportamento, Wittgenstein si chiede: «quale differenza potrebbe essere più grande di questa?» E quando viene sfidato dicendo «e però

tu a piú riprese concludi che la sensazione in sé è un *nulla!*», risponde: «Niente affatto! Non è né un *qualcosa* né un *nulla!* [...] Questo paradosso scompare solo se ci allontaniamo del tutto dall'idea che il linguaggio funzioni sempre in *un unico* modo, che adempia sempre allo stesso scopo» (RF, 304). Con questa osservazione peculiare, Wittgenstein vuole dire che il dolore non è un oggetto (ad esempio, un oggetto mentale) cui ci riferiamo quando diciamo di avere dolore. L'esperienza del dolore ha un ruolo diverso nel nostro linguaggio.

Siamo indotti a un'interpretazione metafisica della natura dei processi mentali solo perché il primo passo dei nostri ragionamenti «vien fatto del tutto inavvertitamente. [...] La mossa decisiva nel giuoco di prestigio è stata fatta, ed è proprio quella che ci sembrava una mossa innocente» (RF, 308). Qual è allora il primo passo decisivo della riflessione sulla mente che ci porta alla fine a sostenere l'idealismo, o il dualismo cartesiano, o il comportamentismo? La risposta di Wittgenstein è breve e decisa: «Parliamo di processi e stati, e lasciamo indecisa la loro natura. [...] Ma proprio mentre pensiamo così ci siamo impegnati per un determinato modo di considerare la cosa» (RF, 308). In fisica si possono osservare, pur senza capirle, certe trasformazioni che avvengono dentro le particelle elementari: tendiamo a usare lo stesso approccio per i processi mentali. Diciamo che questi processi avvengono «nella mente», e poi aggiungiamo che la mente è qualcosa di difficile da capire. Secondo Wittgenstein questa analogia con la fisica regge molto poco.

Per capire perché l'analogia sia sviante, dobbiamo considerare da vicino il modo in cui le affermazioni sul corpo umano sono connesse alle affermazioni psicologiche. Bisogna qui distinguere due casi: quello in cui parliamo di una terza persona («sente dolore») e quello in cui invece parliamo in prima persona («sento dolore»). Quando dico di qualcun altro che sente dolore dipendo interamente da criteri esterni: dico che sente dolore perché vedo la manifestazione del dolore nel comportamento, o sento ciò che dice. Questo però non vuol dire che io stia parlando semplicemente della manifestazione del dolore nel comportamento, per varie ragioni. Innanzitutto, la relazione tra comportamento e dolore assunta come criterio non è affatto fissa e costante. Può accadere che qualcuno senta dolore ma non lo dimostri, e di contro si può simulare il dolore, ossia manifestare il dolore nel comportamento senza sentire davvero dolore. È d'altra parte ovvio che la nostra pratica di attribuzione di dolore agli altri non potrebbe avvenire se non ci fosse alcuna relazione generale e naturale tra dolore e manifestazione del dolore nel comportamento.

Il caso degli asserti in prima persona come «io sento dolore» ci fornisce un'altra ragione – ancora piú forte – per opporci al comportamentismo. Quando dico «io sento dolore» non lo faccio certo

sulla base dell'osservazione del mio stesso comportamento. In questo caso «si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono ad essa. [...] L'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido» (RF, 244).

La riuscita di questa pratica – così che i bambini imparino a dire «sento dolore» come sostituzione del pianto – presuppone ovviamente un collegamento tra il comportamento non linguistico e l'asserto. I bambini sono infatti addestrati a dire «sento dolore» da adulti che conoscono il linguaggio: essi insegneranno al bambino a usare l'asserto quando essi stessi vedono la manifestazione del dolore nel comportamento del bambino. «Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore» (RF, 244). Il caso della prima persona chiarisce la differenza tra la descrizione di un comportamento e un asserto di dolore. Quando dico «io sento dolore» non sto descrivendo nulla: piuttosto sto esprimendo dolore. Il mio asserto ha una funzione diversa da quella di una descrizione. Questo vale anche per il caso della terza persona. Quando dico di qualcuno «credo stia soffrendo» non sto descrivendo il suo comportamento, sebbene gli ascriva dolore sulla base del suo comportamento. Piuttosto sto esprimendo un atteggiamento nei suoi confronti: «Il mio atteggiamento nei suoi confronti è un atteggiamento nei confronti dell'anima» (RF, p. 235).

Da una parte il comportamentismo diagnostica correttamente l'esistenza di una connessione tra dolore ed espressione del dolore (la manifestazione del dolore nel comportamento). Dall'altra però fraintende tale connessione quando sostiene che gli asserti di dolore sono descrizioni di comportamenti. Superare il comportamentismo significa rompere «in modo radicale con l'idea che il linguaggio funzioni sempre in un *unico* modo, serva sempre allo stesso scopo: trasmettere pensieri – siano questi pensieri intorno a case, a dolori, al bene e al male, o a qualunque altra cosa» (RF, 304). Il comportamentismo condivide questa discutibile assunzione con il dualismo cartesiano, che in apparenza è il suo opposto. Infatti anche questa posizione assume che le parole abbiano significato in quanto stanno per qualcosa. Sia il comportamentismo che il dualismo sono indotti a una metafisica dall'incapacità di comprendere le svariate funzioni del linguaggio.

Queste considerazioni sono al centro del cosiddetto *argomento del linguaggio privato* di Wittgenstein. Se interpretiamo la grammatica delle espressioni di sensazioni e stati interiori secondo il modello «oggetto e designazione», finiamo con l'essere attratti dall'idea che ci sono oggetti interiori di cui il nostro linguaggio delle sensazioni parla. Wittgenstein cerca di mostrare che tali oggetti interiori non giocano

alcun ruolo sostanziale nel nostro linguaggio e nel nostro pensiero. «La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del giuoco linguistico, nemmeno come un *qualcosa*: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota». Se interpretiamo il significato «secondo il modello “oggetto e designazione”, allora l’oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante» (RF, 293). A questo punto Wittgenstein solleva la potenziale obiezione per cui potremmo inventare un linguaggio essenzialmente privato: «Le parole di questo linguaggio dovrebbero riferirsi a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza. [...] Dunque un altro non potrebbe comprendere questo linguaggio» (RF, 243). Tale linguaggio sarebbe *essenzialmente* privato nel senso che ciò di cui esso parla è accessibile in linea di principio solo al soggetto che parla. L’idea di un tale linguaggio è però secondo Wittgenstein incoerente, perché non avrebbe alcun criterio per stabilire se una sensazione è stata correttamente identificata o meno.

L’eterogeneità del mondo umano.

Da tutto ciò emerge un quadro del mondo umano estremamente variegato. Il pluralismo metafisico del *Tractatus* (o almeno della fase precedente al *Tractatus*), con la sua molteplicità di oggetti, stati di cose e fatti, è stato sostituito dai molteplici usi delle parole, dai molteplici giochi linguistici e dalle molteplici forme di vita umana. Esse sono a loro volta legate a una molteplicità variabile di interessi, bisogni e modi di vedere il mondo. Questo grande agglomerato di forme e formazioni è inoltre instabile, e varia nel corso del tempo in modi imprevedibili.

Questo quadro suggerisce una maniera del tutto nuova di considerare la condizione umana. Tale approccio è opposto alla nostra tradizione filosofica e scientifica, sempre protesa a un ideale di unificazione. Secondo la tradizione, l’evidente eterogeneità del mondo umano è un fenomeno meramente superficiale, un velo dietro il quale un principio unitario aspetta di essere scoperto da noi. Questo principio unitario è stato naturalmente chiamato in vari modi, a seconda dei sistemi di pensiero: in alcuni il principio è ritenuto trascendente (Dio, l’Uno, l’idea del Bene), in altri invece empirico (il Big Bang); in alcuni spirituale e in altri materiale. Si è però sempre presupposto in modo tacito che ci debba essere un siffatto principio. Questo ha influenzato anche il modo in cui concepiamo la conoscenza, la filosofia, la scienza e la ragione umana. La ragione è stata di solito vista come la capacità di cercare un unico principio, ossia di unificare. È un’assunzione che ha infine inciso in profondità sul nostro modo di pensare la società e la politica.

Wittgenstein cerca invece di mostrarci l’eterogeneità intrinseca al

mondo umano. Per lui la ricerca di un principio unificante non è soltanto destinata a fallire: in ogni caso tale principio non spiegherebbe nulla. Qui egli tocca una reale difficoltà di qualsiasi teoria monistica e riduzionista: l'incapacità di spiegare in modo convincente come la pluralità possa emergere da un'unità incondizionata. Tuttavia, anche il pluralismo (di tipo metafisico o meno) pone una domanda complementare: come stanno insieme le molte cose che la concezione pluralista postula? Se non c'è alcuna connessione tra di esse, non si capisce come le molteplici entità possano formare una totalità come il mondo o la forma umana di vita. Il *Tractatus* risolveva il problema (almeno in parte) sostenendo che gli oggetti che formano il mondo «stanno insieme come gli anelli di una catena»: anche se il mondo è una pluralità di fatti, la logica del mondo era una soltanto. Ma ora Wittgenstein non sottoscrive più quest'idea di una logica unica, sottostante, sublime. In che senso allora i diversi giochi linguistici sono tutti parte di un unico linguaggio, e le forme umane di vita sono parti della vita umana nel suo insieme? La domanda non avrebbe risposta, se i vari giochi linguistici e le varie forme di vita fossero separati. Come abbiamo però visto nella discussione della distinzione tra interno ed esterno, Wittgenstein ritiene che ci siano varie relazioni tra giochi linguistici e, allo stesso modo, tra forme di vita. Alcune possono a volte essere separate, ma possono anche essere invece costruite l'una sull'altra, o inserite l'una nell'altra, o sovrapporsi, ed essere simili o dissimili in vari modi. Al posto dell'immagine del mondo tenuto insieme da una logica eterna, Wittgenstein promuove ora l'idea di una varietà di relazioni che legano insieme giochi linguistici e forme di vita. Vedremo nel prossimo capitolo come Wittgenstein si serva della nozione di somiglianza di famiglia per descrivere queste molteplici forme di relazione.

Per concludere questo capitolo voglio soltanto aggiungere che tutto ciò che ho detto è naturalmente importante anche per il problema di come dobbiamo intendere i fenomeni sociali e politici. Anche in questo caso non è soltanto un problema di unità o separazione, bensì di forme molteplici di connessione e disconnessione. Esse dovranno essere studiate nella loro molteplicità se si desidera comprendere davvero la dimensione sociale e politica della vita umana.

Ulteriori letture

- ¹ G. E. MOORE, *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33* cit., p. 359.
- ² *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna* cit., p. 51.
- ³ Traduzione modificata, in quanto la traduzione italiana pubblicata di questo passo non si adatta ai successivi commenti di Sluga [N.d.T.].
- ⁴ *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna* cit., p. 107.
- ⁵ La traduzione è modificata per sottolineare, in coerenza con le osservazioni di Sluga, l'occorrenza in questo passo del termine «civilizzazione», tipico di Spengler [N.d.T.].
- ⁶ Anche in questo caso la traduzione è modificata rendendo letteralmente *Zivilisation* [N.d.T.].
- ⁷ La traduzione pubblicata è qui modificata per meglio adattarsi ai commenti di Sluga [N.d.T.].

Capitolo quinto

Famiglie e somiglianze

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein si rivolge questo rimprovero: «Parli di ogni sorta di giuochi linguistici, ma non hai ancora detto che cosa sia l'essenziale del giuoco linguistico, e quindi del linguaggio; che cosa sia comune a tutti questi processi, e ne faccia un linguaggio o parte di un linguaggio» (RF, 65). In risposta, ammette di avere in effetti abbandonato la precedente ricerca – gravata da tanti problemi – della «forma generale della proposizione» e si difende affermando di aver adottato al suo posto una strategia del tutto nuova: «Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale usiamo per tutti la stessa parola, – ma che sono *imparentati* l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti “linguaggi”» (RF, 65). In altre parole, i nostri diversi giochi linguistici condividono una rete di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano e che li rendono parti del nostro linguaggio. «Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione “somiglianze di famiglia”» (RF, 67).

Questa strategia si dimostrò fertile. Il concetto di somiglianza di famiglia non è stato inventato da Wittgenstein. La parola tedesca *Familienähnlichkeit* era stata usata in ambito letterario sin dai primi dell'Ottocento ¹; più tardi Nietzsche aveva parlato di somiglianze di famiglia tra i modi indiano, greco e tedesco di fare filosofia ². Ma Wittgenstein conferisce al termine un peso filosofico che prima non aveva. Il concetto di somiglianza di famiglia risultò soprattutto efficace nel combattere ogni tipo di essenzialismo: dalla teoria delle idee di Platone alla dottrina dei generi naturali di Aristotele, fino all'immagine che il *Tractatus* forniva del linguaggio, delle proposizioni, dei fatti, degli oggetti e così via. Può anche essere un utile strumento per elaborare teorie sociali e politiche, nei casi in cui si tende a parlare di razze, classi, culture o forme di governo in modo essenzialista. Poche credenze sono infatti più naturali per noi di quella che il mondo sia classificato in generi nettamente distinti e che le entità individuali abbiano essenze, per le quali si possono elencare condizioni necessarie e sufficienti in definizioni elegantemente formulate.

Sebbene si presti a queste applicazioni agevoli, il concetto di somiglianza di famiglia è ibrido – come il suo nome composto dovrebbe rendere evidente. Per spiegare tale sua natura ibrida, distinguerò per prima cosa ciò che Wittgenstein dice sui concetti di

somiglianza di famiglia da ciò che dice sui concetti più in generale. La conclusione di massima cui miro è che non possiamo semplicemente appropriarci dei concetti e dei metodi di Wittgenstein e applicarli automaticamente ai nostri problemi. Chiedersi come possiamo usare Wittgenstein per riflettere sulla nostra esistenza sociale e politica consente di capire bene il suo lavoro e di assumere verso di esso una prospettiva critica.

I giochi formano una famiglia.

Wittgenstein fece per la prima volta ricorso alla nozione di somiglianza di famiglia quando lesse *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler nei primi anni Trenta. Spengler aveva sostenuto che ogni cultura del mondo possiede un'unità archetipica e anche che tutte si sviluppino secondo uno stesso schema. Nelle sue annotazioni sul libro Wittgenstein suggerisce che «Spengler si potrebbe capire meglio se dicesse: io stabilisco un *confronto* fra diverse epoche della civiltà e la vita di gruppi familiari; all'interno di una famiglia c'è aria di famiglia, ma anche tra membri di famiglie diverse c'è una somiglianza; l'aria di famiglia si distingue dall'altro tipo di somiglianza in questo e quest'altro, ecc.» (PD, p. 39).

Wittgenstein utilizzò poi per la prima volta il termine in modo filosofico nel *Libro blu*. L'occasione fu l'osservazione che pensare è davvero operare con i segni – un'idea dovuta a Leibniz. Nel suo *Dialogo sulla connessione tra cose e parole* Leibniz aveva sostenuto che il pensiero può a volte non richiedere parole, ma non può esistere se non esistono anche segni di un qualche tipo: «Mi accorgo di non poter conoscere, trovare, dimostrare nessuna verità senza che il mio animo faccia uso di parole o di altri segni» ³. Wittgenstein era d'accordo nel ritenere che pensando facciamo sempre uso di simboli di un tipo o di un altro (parole, numerali, immagini e così via). E si associò a Leibniz anche nel ritenere che a volte «pensiamo scrivendo», altre volte «pensiamo parlando» e altre volte ancora pensiamo in silenzio «immaginando segni o immagini». Nel primo caso – egli afferma – l'attività di pensare «è esercitata dalla mano», mentre nel secondo «dalla bocca e dalla laringe» (BM, p. 13). È in effetti evidente che in tali situazioni non c'è alcuno stacco tra il processo interno del pensare e quello esterno dello scrivere o del parlare; questo è coerente con la visione di Wittgenstein della relazione tra stati di coscienza e comportamento esterno.

Nel *Libro blu* Wittgenstein prosegue dicendo che la sua concezione del pensiero come «un operare con segni» potrebbe sollevare la domanda «che cosa sono i segni?» (BM, p. 25). Ma, anziché cercare una risposta generale a tale domanda, propone che dovremmo

considerare i casi particolari in cui usiamo segni. Ad esempio, quando andiamo al negozio con una lista della spesa che contiene le parole «sei mele» il commesso confronterà la parola «mela» con cartellini su cassette diverse e poi conterà da 1 a 6 prendendo le mele. Ciò rende evidente che anche in un caso così elementare usiamo le parole in modi assai diversi. Ma rischiamo di trascurare questo fatto a causa del «nostro desiderio di generalità» che è l'esito di diverse «tendenze» insite nel nostro pensiero. Tendiamo «a cercare qualcosa di comune a tutte le entità che noi designiamo con un unico termine generale» (BM, p. 26). Tendiamo quindi a credere che debba esserci qualcosa di comune a tutti i giochi, mentre invece i giochi sono come i membri di una famiglia umana: «Alcuni membri hanno lo stesso naso, altri le stesse sopracciglia, altri la stessa andatura; e queste somiglianze si combinano e si intrecciano» (BM, p. 27).

Wittgenstein tornerà di nuovo su questo punto nelle *Ricerche filosofiche*, dove prende in considerazione diversi giochi, dagli scacchi al girotondo. Osserva che questi giochi, lungi dall'aver una sola cosa in comune, esibiscono «una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda» (RF, 66). Ci sono giochi fisici e giochi intellettuali; giochi seri e giochi leggeri; giochi competitivi e collaborativi; giochi giocati da una persona sola, da due, tre e quattro giocatori o da intere squadre. Come possiamo allora spiegare a qualcuno che cos'è un gioco? Possiamo al più descrivere dei giochi particolari e aggiungere che «questa, e simili cose, si chiamano “giuochi”» (RF, 69). Le somiglianze tra di essi sono appunto «somiglianze di famiglia», dato che «le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo. [...] E dirò: i “giuochi” formano una famiglia» (RF, 67).

Wittgenstein ammette che si potrebbero definire i giochi con una disgiunzione come: « x è un gioco se e solo se è a o b o c ecc.» Ma mette da parte questa possibilità come «giocare con una parola» (RF, 67). Poter dare la definizione formale del concetto non impedisce che esso sia un concetto di somiglianza di famiglia con i suoi «angoli sfumati», dato che i concetti che usiamo nella definizione possono a loro volta avere angoli sfumati. Ad esempio, moltissimi giochi hanno a che fare con il vincere e il perdere. Ma tra vincere a scacchi e vincere a calcio c'è solo una lontana somiglianza. Inoltre, per molti scopi, i concetti di somiglianza di famiglia possono risultare vantaggiosi. Certo, in matematica e nelle scienze naturali aspiriamo ad avere concetti delimitati in modo preciso. Quando invece si tratta di cultura umana, abbiamo la necessità di avere a disposizione concetti di somiglianza di famiglia, perché vogliamo applicarli a cose future, le cui esatte proprietà non sono ancora prevedibili. Questo vale per i

concetti di arte, letteratura, filosofia, comunità, politica, e per molti altri.

Wittgenstein mira a sostenere che i concetti di linguaggio, gioco linguistico e segno sono concetti di somiglianza di famiglia. Chiedendosi se il linguaggio possa essere inteso come «un calcolo secondo regole ben definite» (RF, 81), egli scrive: «Non ci illumina, su questo punto, l'analogia tra lingua e giuoco? Possiamo senza dubbio immaginare che certi uomini si divertano a giocare con una palla in un prato. [...] E ora uno potrebbe dire: Per tutto il tempo costoro hanno giocato un giuoco di palla attenendosi, ad ogni lancio, a determinate regole» (RF, 83). L'assurdità di questo commento vuole mostrarci che il linguaggio, allo stesso modo, può non essere sempre giocato secondo regole ben definite. Da questo segue che anche molti altri concetti sono concetti di somiglianza di famiglia. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein conclude che anche i concetti di proposizione e di numero sono concetti di somiglianza di famiglia. Le sue precedenti osservazioni su Spengler rendono altrettanto chiaro che per lui le culture umane – anzi la totalità stessa della cultura umana – sono tenute insieme da somiglianze di famiglia.

Che cosa c'è di comune a tutte queste foglie?

Wittgenstein pensava che i concetti di somiglianza di famiglia fossero molto diffusi. Questo è ad esempio evidente in quello che dice a proposito dei nomi propri. Nelle *Ricerche filosofiche* suggerisce che noi tipicamente mettiamo in opera un concetto di somiglianza di famiglia ogni volta che usiamo un nome proprio:

Per «Mosè» intendo l'uomo che ha fatto ciò che la Bibbia racconta di Mosè, o, almeno, ne ha fatto una buona parte. Ma quanto? Ho deciso quanto debba dimostrarsi falso, perché io abbandoni la mia proposizione come falsa? Il nome «Mosè» ha dunque, per me, un uso fisso inequivocabilmente determinato in tutti i casi possibili? – Non accade piuttosto che io abbia, per così dire, tutta una serie di puntelli a mia disposizione e sia pronto ad appoggiarmi a uno quando mi viene sottratto l'altro, e viceversa? (RF, 79).

L'idea che ogni nome proprio sia associato a un concetto di somiglianza di famiglia è affascinante, in quanto cerca di dare nuova vita alla teoria del senso e della denotazione di Frege. Secondo Frege ogni espressione referenziale deve avere, oltre che un riferimento, anche un senso. Per capire a che cosa un nome come «Mosè» si riferisca dobbiamo annettere un senso a quel nome. Nel *Tractatus* Wittgenstein aveva scartato questo approccio, a favore della tesi di Russell secondo cui i nomi hanno soltanto un riferimento. Ma la sua

posizione delle *Ricerche* è forse più vicina a Frege, visto che egli sostiene ora che dobbiamo distinguere tra significato e portatore di un nome proprio. Un nome può dunque avere significato anche se non c'è nulla a cui si riferisca. Diversamente da Frege, Wittgenstein non dà però per scontato che il significato di un nome proprio sia fisso e determinato. Può invece essere dato da «tutta una serie di puntelli», ossia da un concetto di somiglianza di famiglia.

Vista l'ubiquità dei concetti di somiglianza di famiglia nel pensiero di Wittgenstein, alcuni interpreti hanno sostenuto che per lui tutti i concetti sono concetti di somiglianza di famiglia ⁴. Questo però mi sembra un grave errore, come si vede dal fatto che Wittgenstein nelle sue osservazioni su Spengler precisa che dobbiamo distinguere tra somiglianze di famiglia e altri tipi di somiglianze. L'errore è tuttavia comprensibile, in quanto Wittgenstein non separa in modo chiaro la sua discussione dei concetti in generale da quella dei concetti di somiglianza di famiglia.

Nel *Libro blu* i due argomenti sono ad esempio costantemente intrecciati. Nel passaggio chiave Wittgenstein introduce la nozione di «somiglianza familiare» ma poi continua, in un'ottica più generale: «V'è una tendenza (radicata nelle nostre usuali forme d'espressione) a pensare che chi ha appreso a comprendere un termine generale, poniamo, il termine “foglia”, sia con ciò venuto in possesso di un'immagine generale d'una foglia, immagine distinta dalle immagini delle singole foglie particolari». Questa credenza è connessa «con l'idea che il significato d'una parola sia un'immagine, o una cosa correlata alla parola». All'uomo che impara a comprendere il termine «foglia» sono state mostrate diverse foglie e l'idea è che «mostrargli le singole foglie particolari era solo un mezzo per produrre “in lui” un'idea che noi immaginiamo essere una specie d'immagine generale. Noi diciamo che egli vede ciò che è comune a tutte queste foglie» (*BM*, p. 27). Qui non ci sono evidenze che Wittgenstein assuma che «foglia» è una nozione di somiglianza di famiglia. Ma anche se concedessimo che è così non ne seguirebbe che tutti i concetti sono concetti di somiglianza di famiglia.

Tale assunzione condurrebbe peraltro a un regresso all'infinito. Supponiamo infatti di avere un concetto *F* di somiglianza di famiglia. Per stabilire quindi se qualcosa cade sotto quel concetto bisognerebbe vedere se è legato da un'appropriata rete di somiglianze con altre cose che chiamiamo *F*. Prendiamo ora una di queste somiglianze. Ci sarà allora presumibilmente un concetto *G* che si applica a cose che hanno questa somiglianza. Ma se *G* è a propria volta un concetto di somiglianza di famiglia allora ci sarà una rete di altre somiglianze che determineranno se qualcosa è un *G*. Questo chiamerà in causa nuovi concetti e se assumiamo che essi debbano a loro volta essere concetti

di somiglianza di famiglia, rischieremo di cadere in un regresso all'infinito. È evidente che a un certo punto dovrà risultare che un certo concetto non è un concetto di somiglianza di famiglia, bensì ha a che fare con una somiglianza semplice, anziché di famiglia.

Supponiamo che il concetto del colore rosso sia un concetto di questo tipo e che mi venga insegnato che qualcosa è rosso per mezzo di campioni o casi paradigmatici. Qualcuno mi mostra un fiore rosso e lo chiama «rosso». Forse dovrà ripetere la lezione con altri oggetti rossi prima che io capisca. Ma alla fine io sarò in grado di impiegare autonomamente il termine. Quando lo faccio, io sto in effetti dicendo che le cose che io ora chiamo «rosse» sono simili ai campioni originali. Questa caratterizzazione di come i termini generali abbiano significato è certo connessa al resoconto wittgensteiniano dei concetti di somiglianza di famiglia. Tuttavia non si parla in questo caso di somiglianza di famiglia («una rete di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano»), ma semplicemente della somiglianza tra le cose che chiamiamo «rosse»: è una caratteristica essenziale di questo approccio che la somiglianza di famiglia «si distingue dall'altro tipo di somiglianza in questo e quest'altro», come Wittgenstein aveva detto a proposito di Spengler.

Wittgenstein nel *Libro blu* mostra di pensare che questa concezione dei termini generali legata alla somiglianza abbia importanti implicazioni filosofiche. Da Socrate e Platone in poi i filosofi si sono sempre posti domande su termini come «conoscenza» e «virtù». Essi di solito hanno cercato l'elemento comune a tutte le diverse applicazioni di questi termini, e hanno messo da parte in quanto irrilevanti proprio «i casi concreti, l'unica cosa che sarebbe stata d'aiuto per comprendere l'uso del termine generale» (*BM*, p. 30) ⁵. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein aggiunge che in filosofia bisogna considerare l'uso più terra terra dei nostri termini. Vediamo allora ad esempio «che ciò che chiamiamo “proposizione” e “linguaggio”, non è quell'unità formale che immaginavo, ma una famiglia di costrutti che sono più o meno imparentati l'uno con l'altro» (*RF*, 108). Quando cerchiamo l'essenza della conoscenza o della virtù siamo vittime di un «incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio» (*RF*, 109). «Quando i filosofi usano una parola – “sapere”, “essere”, “oggetto”, “io”, “proposizione”, “nome” [...] ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria?» (*RF*, 116). Questo non vuol dire che non si possa conferire a questi termini un nuovo significato preciso, ma dobbiamo sempre ricordare che questo nuovo significato deve in ultima analisi essere spiegato nei termini che abbiamo già a disposizione, oppure facendo riferimento a esemplari e paradigmi. Comunque la mettiamo, resta il fatto che il nostro uso di termini generali si fonda alla fine sul

riconoscimento di analogie e somiglianze.

Ciò che Wittgenstein scrive a questo proposito nel *Libro blu* ricorda da vicino alcune osservazioni di Nietzsche nel frammento di saggio *Su verità e menzogna in senso extramorale*. Wittgenstein ricorre in effetti allo stesso esempio di Nietzsche, il quale, nel suo passaggio più significativo, scrive:

Ciascun concetto sorge dall'eguagliare il non eguale. Certamente mai una foglia è del tutto eguale a un'altra, e certamente il concetto di foglia è formato attraverso il lasciar cadere queste differenze individuali ossia attraverso la dimenticanza di ciò che distingue, sicché spunta l'idea che nella natura al di là delle foglie ci sia qualcosa come la «foglia», una sorta di forma originaria, sulla base della quale tutte le foglie sarebbero plasmate, diseguate, sfumate, colorate, graffite, dipinte 6.

Secondo Nietzsche i concetti sono costruiti sulla base della nostra percezione di somiglianze. Egli scrive: «Ogni parola diviene senz'altro concetto, dal momento che essa non deve servire come ricordo per una esperienza originaria del tutto singolare e individualizzata, cui deve il suo sorgere, ma piuttosto deve adattarsi a innumerevoli casi più o meno simili e cioè, in senso stretto, mai identici, quindi a casi puramente diseguali. Ciascun concetto sorge dall'eguagliare il non eguale» (*ibid.*). Su questo sia Nietzsche che Wittgenstein potrebbero a loro volta essere in debito con Schopenhauer, il quale aveva scritto nei *Parerga e paralipomena* che i concetti si fondano sul riconoscimento di somiglianze: «I simili sono di grande importanza per noi in quanto riportano una relazione ignota a qualcosa di noto. [...] Anche la formazione dei concetti si poggia alla fine sui simili, nella misura in cui risulta dal nostro prendere in considerazione quello che nelle cose è simile e mettere invece da parte ciò che è dissimile» 7.

Le espressioni costruite secondo schemi analogici.

A causa del modo analogo di intendere l'origine dei nostri concetti, sia Nietzsche che Wittgenstein assegnano un ruolo importante alle metafore e alle analogie nel pensiero e nel linguaggio umano. In *Verità e menzogna* Nietzsche sostiene che il nostro pensiero ha sempre carattere metaforico, mentre il Wittgenstein del *Libro blu* asserisce che il nostro pensiero è di carattere analogico. Entrambi sostengono poi che le metafore (o le analogie) sono anche fonte di illusioni filosofiche. Secondo Nietzsche «tutto ciò che separa l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di piegare a uno schema le metafore intuitive, quindi di risolvere un'immagine in un concetto» (*ibid.*). Questi schemi permettono a loro volta di «costruire un

ordinamento piramidale secondo caste e gradi, creare un nuovo mondo di leggi, privilegi, sottodivisioni, limitazioni che stia di fronte all'altro mondo delle prime impressioni come ciò che è più solido, più generale, più conoscibile» (*ibid.*). Per lui la verità non è altro che «un esercito mobile di metafore» 8. E conclude – forse affrettatamente – che dobbiamo considerare le «verità» come mere illusioni e «menzogne» (in un senso extramorale). Queste illusioni possono nondimeno essere utili e risultare addirittura essenziali nella lotta per la sopravvivenza. Ma l'esito teoretico è comunque negativo: «Noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse. [...] e invece non possediamo altro che metafore di cose» 9.

Nel *Libro blu* Wittgenstein dice cose simili a proposito dell'analogia. Possiamo farcene un'idea considerando quello che scrive sul concetto di persona. Anzitutto dice che «l'uso *comune* della parola "persona" è ciò che si potrebbe chiamare: un uso composito, adeguato alle circostanze comuni». Ma se si assume che queste circostanze cambino – prosegue – allora cambierà anche l'applicazione dei termini «persona» o «personalità». E conclude: «Se voglio conservare questo termine e dargli un uso analogo al suo primo uso, sono libero di scegliere tra molti usi, ossia, tra varie specie d'analogia» (*BM*, p. 85). Questa osservazione fornisce due indicazioni sul modo in cui per Wittgenstein i concetti si fondano sull'analogia. Quando dice che l'uso del termine «persona» è composito, egli non intende presumibilmente dire che il concetto viene definito mediante una congiunzione di tratti distintivi; piuttosto, intende dire che lo applichiamo a una serie di fenomeni simili ma distinti. Usi diversi di una parola hanno infatti a che fare con analogie diverse. In altri termini, Wittgenstein respinge l'idea che ci sia un'unica cosa che tutte le persone hanno in comune. Sostiene inoltre che quando formiamo un nuovo concetto a partire da uno vecchio, come nel caso di un nuovo concetto di persona, estendiamo e modifichiamo per analogia il concetto precedente. Come Nietzsche, egli ritiene poi che questo modo di procedere sia estremamente importante per noi: «L'uso d'espressioni costruite analogicamente» può essere molto utile, in quanto «ogni notazione particolare mette in rilievo un qualche punto di vista particolare» (*BM*, p. 41). Ma affidarsi alle analogie può essere pericoloso. Wittgenstein osserva che «quando le parole del nostro linguaggio comune hanno *prima facie* grammatiche analoghe, noi propendiamo a interpretarle in modo analogo» (*BM*, p. 13), e da qui possono sorgere confusioni filosofiche. Dobbiamo quindi sempre chiederci: «*sin dove arriva l'analogia tra questi usi?*» (*BM*, p. 35). I problemi filosofici sono resi difficili dal fascino, dall'incantesimo «che l'analogia tra due strutture simili nel nostro linguaggio può esercitare su di noi» (*BM*, p. 39). I problemi di Agostino con la realtà del tempo, le dispute metafisiche

tra idealismo e realismo e le confusioni a proposito del rapporto tra mente e corpo sono tutte dovute all'incantamento suscitato da strutture analoghe. La filosofia ha quindi il dovere di «neutralizzare l'effetto fuorviante di certe analogie» (*BM*, p. 41). Non si tratta di un compito facile, dato che – lo abbiamo visto – l'analogia è essenziale per il linguaggio e che perdipiù «non si può circoscrivere una netta linea di confine ai casi, nei quali diremmo che uno sia stato fuorviato da un'analogia» (*ibid.*). Dobbiamo quindi studiare e valutare caso per caso il ricorso alle analogie. A tale scopo può talvolta essere utile costruire nuove notazioni. Per superare le limitazioni di vecchie analogie introduciamo «linguaggi ideali», ossia notazioni simboliche: il loro scopo non è rimpiazzare il linguaggio ordinario, che nel suo complesso è perfettamente a posto così com'è, ma mettere alla prova le analogie insite nel nostro modo ordinario di parlare.

Così talvolta noi desideriamo una notazione che dia più rilievo a una differenza e la renda più evidente di quanto faccia il linguaggio comune, o desideriamo una notazione che, in un caso particolare, usi forme d'espressione più strettamente simili di quelle che usa il nostro linguaggio comune. Il nostro crampo mentale è sciolto quando ci vengono mostrate le notazioni che soddisfano queste esigenze. Queste esigenze possono essere estremamente varie (*BM*, pp. 80-81).

La nozione di analogia ha un ruolo meno evidente nelle *Ricerche filosofiche*. Qui Wittgenstein parla invece più spesso di metafore, oggetti di paragone e naturalmente di somiglianze di famiglia. Nondimeno torna talora anche sulla nozione di analogia. A un certo punto scrive ad esempio che chiamiamo linguaggio anzitutto il linguaggio ordinario, «e poi altre cose, secondo la loro analogia o la loro confrontabilità con esso» (*RF*, 494). Ancora una volta veniamo messi in guardia contro le analogie svianti, come i «fraitendimenti che riguardano l'uso delle parole» (*RF*, 90): prodotti, fra l'altro, da certe analogie tra le forme di espressione, in differenti regioni del nostro linguaggio. Wittgenstein scrive anche che un'analogia sviante è alla radice dell'idea che «volere» sia «il nome di un'azione» (*RF*, 613).

Ho sottolineato prima le affinità tra Nietzsche e Wittgenstein anche perché entrambi sono indotti dalla rispettiva visione a mettere da parte le teorie metafisiche. Nietzsche scrive in *Su verità e menzogna in senso extramurale* che la sua visione dei concetti è tale che per noi la realtà è una *X* inaccessibile: «La natura non conosce né forme né concetti, e neppure generi, bensì soltanto una *X* per noi inattingibile» ¹⁰. Su questo punto resta però una differenza importante tra Nietzsche e Wittgenstein. Nietzsche nei suoi scritti più tardi – pur dichiarando la sua perdurante ostilità verso la metafisica – si concede numerose speculazioni sulla natura della realtà. Negli appunti raccolti

in *La volontà di potenza* parla del mondo come di un continuo percorso da energie e forze: «un gioco di forze, di onde di energia» e «un mare di forze che fluiscono e si uniscono insieme». Tale visione è sintetizzata nella formula secondo cui il mondo è «*volontà di potenza – e nient'altro!*» 11. Per Nietzsche noi imponiamo i nostri concetti su questo continuo di forze ed energie ed erigiamo così l'ordine della comprensione umana. L'immagine della realtà che ne emerge ha un carattere pluralista, ma non atomista. Nietzsche cerca di riconciliare questa immagine della realtà con la sua opposizione alla metafisica, sostenendo che ogni teoria della realtà, compresa la sua stessa, è soltanto un'«interpretazione». Anche l'immagine del mondo come volontà di potenza è soltanto la nostra «prospettiva» e va intesa essa stessa come un'imposizione della nostra volontà. Scrive quindi: «Ci sono molte specie di occhi. Anche la Sfinge ha occhi – e quindi ci sono molte specie di “verità”: di conseguenza, non c'è nessuna verità» 12. Gli studiosi di Nietzsche si chiedono giustamente se questa posizione possa essere resa pienamente coerente. Io la discuto qui al preciso scopo di far emergere la diversa posizione di Wittgenstein: non c'è infatti negli scritti di Wittgenstein successivi al *Tractatus* niente di affine a queste speculazioni di Nietzsche sulla natura del mondo. Potremmo però chiederci comunque se il modo in cui Wittgenstein vede i concetti non lo impegni implicitamente a conclusioni analoghe a quelle di Nietzsche. Forse anche Wittgenstein è impegnato a una certa «immagine del mondo»? Forse questa immagine consiste in un universo pluralista, un continuo di somiglianze che si estendono in ogni direzione, su cui imponiamo l'ordine preciso dei nostri concetti?

Pongo queste domande perché sembra che, nella nostra vita sociale e politica, abbiamo sempre bisogno di operare assumendo un'immagine o una concezione della realtà e del nostro ruolo di esseri umani in essa. Ogni partito politico è tenuto insieme (e spesso si definisce) nei termini di tale immagine – sia essa religiosa, materialista, naturalista o di altro genere. Si può forse dire che tali immagini costituiscono il possesso di una certa metafisica? Forse tutta la politica ha un fondamento metafisico? Platone di sicuro lo pensava. Ma Nietzsche e Wittgenstein ci offrono forse un approccio un po' diverso. Sebbene mettano da parte la metafisica come pseudoscienza filosofica, entrambi sono pronti a riconoscere che il nostro pensiero presume in ogni occasione una certa «interpretazione» del mondo reale o, nella terminologia dell'ultimo Wittgenstein, un'«immagine del mondo». Tale interpretazione o immagine del mondo non ha mai per loro lo status di verità scientifica e confermabile. In *Della Certezza* Wittgenstein presenta tale questione così: «Ho un'immagine del mondo. È vera o è falsa? Prima di tutto è il substrato di tutto il mio cercare e di tutto il mio asserire. Le proposizioni che la descrivono

non sono tutte egualmente sottoposte a controllo» (DC, 162). Questo non significa, né per Nietzsche né per Wittgenstein, che le interpretazioni o immagini del mondo siano arbitrarie. Quando Nietzsche affermò «il carattere universale e incondizionato» di ogni «volontà di potenza», aggiunse: «concesso che anche questa è soltanto un'interpretazione – e tu avrai abbastanza ardore da sollevare questa obiezione – tanto meglio» ¹³. Ma insistette al tempo stesso che le interpretazioni del mondo che ci avevano guidato fino a quel momento si erano dissolte, e che la sua era la migliore alternativa a nostra disposizione. In particolare egli sperava di fondare su questa interpretazione la sua «grande, nuova politica». Anche Wittgenstein pensava che i nostri modi di pensare e i nostri giochi linguistici cambiassero nel tempo e che certi modi di pensare potessero dimostrarsi a un certo punto impraticabili. «Da certi eventi potrei essere messo in una situazione tale da non essere più in grado di continuare il vecchio giuoco. In cui sarei strappato via dalla *sicurezza* del gioco. Sí, non è ovvio che la possibilità di un giuoco linguistico è condizionata da certi dati di fatto?» (DC, 617).

La forma umana di vita.

Secondo Wittgenstein, è parte della forma umana di vita vedere somiglianze tra le cose. È parte della nostra forma di vita anche riconoscere reti di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano. Queste abilità ingenerano il nostro modo caratteristico di usare il linguaggio. Esse ci permettono di formare sia concetti semplici che quelli che chiamerò concetti «a grappolo». Il resoconto in termini di somiglianze spiega anche perché ci sono diversi giochi linguistici, diversi linguaggi, diversi sistemi di pensiero e anche diverse immagini del mondo. I giochi linguistici, i sistemi di pensiero e le immagini del mondo si differenziano perché noi siamo in grado di vedere o sottolineare somiglianze diverse.

Questo resoconto, per quanto convincente, pone due difficili questioni. La prima riguarda i limiti della nostra capacità di riconoscere somiglianze. In un senso o nell'altro, tutto può essere considerato simile a tutto. Non c'è quindi alcun limite ai concetti che possiamo formare sulla base del nostro riconoscimento di somiglianze? La seconda questione riguarda il modo in cui otteniamo un concetto a partire dal riconoscimento di una somiglianza: ci sono sempre diversi gradi di somiglianza, ma i nostri concetti fondamentali sono di carattere classificatorio, non comparativo.

Quanto al primo problema, Wittgenstein ammette che una persona può vedere una somiglianza dove invece un'altra non la vede. Ammette anche che possiamo cominciare a vedere una somiglianza

dove prima non l'avevamo notata o che, al contrario, ci capita di vedere una somiglianza che in seguito smettiamo di vedere. Quando si chiede perché abbiamo un certo concetto anziché un altro, perché giochiamo un gioco linguistico anziché un altro, Wittgenstein propone tre spiegazioni. Prima di tutto, accade evidentemente che i nostri giochi linguistici dipendono da come le cose stanno. In secondo luogo, c'è la variabilità delle esigenze e degli interessi umani. Infine, c'è il modo in cui vediamo le cose, anch'esso soggetto a cambiamento nel corso del tempo. Tuttavia, le nostre esigenze, gli interessi e i modi di vedere sono tutti fondati sulla nostra forma umana di vita, e tale forma di vita non varia così facilmente da un momento all'altro. Wittgenstein affronta questo tema nel modo più chiaro nelle sue *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*. Si chiede come mai possiamo comprendere la mitologia antica, anche se non pensiamo più al mondo nei termini di essa. La risposta è che ci sono caratteristiche comuni a ogni forma di vita umana sulle quali la mitologia è costruita e con le quali ci possiamo ancora identificare. «Mangiare e bere può essere pericoloso, non solo per il selvaggio ma anche per noi; niente di più naturale che cercare di proteggersi» (RD, p. 24). Possiamo anche comprendere che alcuni fenomeni pervasivi nella nostra vita siano all'origine di un modo particolare di parlare e di pensare: «Che l'ombra dell'uomo, che ha l'aspetto di un uomo, o la sua immagine speculare, che la pioggia, il temporale, le fasi lunari, l'avvicinarsi delle stagioni, la somiglianza e la diversità degli animali fra di loro e rispetto all'uomo, i fenomeni della morte, della nascita e della vita sessuale, in breve, tutto ciò che l'uomo anno per anno osserva intorno a sé, intrecciato nei modi più diversi svolga un ruolo nel suo pensiero [...] è ovvio» (RF, p. 25). Wittgenstein ritorna su questo punto in *Della Certezza* dove scrive: «Non devi dimenticare che il giuoco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: Non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lí – come la nostra vita» (DC, 559). Ciò che ci unisce sono certi dati fondamentali della forma umana di vita. Essi ci consentono di apprezzare diversi tipi di somiglianze, e dunque di formare concetti diversi, impegnarci in vari giochi linguistici e avere diverse immagini del mondo. Essi pongono però anche dei limiti ai modi in cui vediamo le cose. Questo nocciolo unitario della forma umana di vita garantisce che ci siano somiglianze (alcune delle quali «di famiglia») tra diversi giochi linguistici, linguaggi e immagini del mondo. In questo modo possiamo appunto comprendere che esiste una varietà di giochi linguistici, linguaggi e immagini del mondo; possiamo anche arrivare a comprendere questi giochi linguistici, linguaggi e immagini del mondo, anche quando non siano le nostre.

Il secondo problema che ho posto è di più ardua soluzione. Perché il

nostro riconoscimento di somiglianze porta a formare concetti classificatori? Wittgenstein non dice nulla a questo proposito, ma anche in questo caso Nietzsche può essere d'aiuto. In *Su verità e menzogna in senso extramorale* egli suggerisce che ci siano delle motivazioni pragmatiche per passare dal carattere comparativo delle somiglianze a quello classificatorio dei concetti. *La volontà di potenza* è su questo punto ancora più chiara: «Nella formazione della ragione, della logica, delle categorie, il bisogno è stato il criterio determinante: il bisogno non di “conoscere”, ma di sussumere, di schematizzare al fine di intendersi e di calcolare» ¹⁴. Sebbene il quadro non sia del tutto chiaro, questo ci aiuta a capire che per Wittgenstein, come per Nietzsche, la nostra tendenza a classificare le cose in gruppi distinti è radicata in un'esigenza umana o, più in generale, nella forma umana di vita.

Grappoli e gruppi causali.

La nozione di somiglianza di famiglia serve a Wittgenstein per caratterizzare l'unità e la diversità dei giochi linguistici. Richiede però forse una maggiore elaborazione per essere applicata ad altri aspetti della nostra esistenza.

Ci sono sicuramente concetti che si applicano a gruppi di entità semplicemente in ragione di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano. Ad esempio Wittgenstein aveva ragione a credere che «gioco» sia un concetto di questo tipo. Distaccandomi in questo caso dalla terminologia di Wittgenstein chiamerò i concetti di questo tipo «concetti a grappolo» e chiamerò le cose a cui essi si applicano semplicemente «grappoli». In molti dei casi in cui parla di somiglianze di famiglia Wittgenstein sta in effetti parlando di concetti a grappolo. In effetti usiamo spesso la parola «famiglia» per ciò che io qui chiamo grappolo. Alcune famiglie (ad esempio le famiglie umane) sono però qualcosa di più che grappoli. I loro membri sono reciprocamente legati non soltanto e non necessariamente da somiglianze che si sovrappongono, ma da ciò che definirei «relazioni causali deboli». In una famiglia biologica ci sono ad esempio relazioni causali di discendenza. Quando Wittgenstein parla di somiglianza di famiglia, a volte sembra che intenda semplicemente i grappoli, mentre in altri casi sembra riferirsi a gruppi tenuti insieme da relazioni causali (parlerò semplicemente di «gruppi causali»). L'uso del termine «somiglianza di famiglia» risulta quindi sistematicamente ambiguo e non ci consente di discernere i grappoli dai gruppi causali. Questa distinzione è però essenziale quando prendiamo in considerazione fenomeni sociali e politici.

Consideriamo ad esempio le famiglie umane. Wittgenstein sembra

concepirle come grappoli, ossia come individui legati da «somiglianze di famiglie», dove l'enfasi è sulla parola «somiglianza». Ma è abbastanza? Prendiamo il caso di una madre che partorisce un bambino gravemente deforme. Il neonato può non assomigliare in alcun modo agli altri membri della famiglia. Lo consideriamo tuttavia parte della famiglia, senza dare peso alla mancata somiglianza. Ciò che conta è invece che il bambino è nato da questa madre ed è quindi connesso biologicamente e causalmente agli altri membri della famiglia. È vero che spesso chi è biologicamente connesso ha anche certe somiglianze, proprio come conseguenza dell'affinità biologica, ed è altrettanto vero che a volte possiamo stabilire che due persone appartengono alla stessa famiglia sulla base di certe somiglianze nell'aspetto o nel comportamento. Ma tali somiglianze non *definiscono* l'appartenenza a una famiglia; semmai costituiscono un'evidenza a sostegno dell'appartenenza. Ovviamente l'appartenenza a una famiglia umana non è stabilita soltanto in termini biologici. Un marito e una moglie formano una famiglia anche se in genere non hanno affinità di sangue. Un bambino adottato appartiene alla famiglia adottiva pur non avendo relazioni biologiche con gli altri membri. In alcune culture un bambino o una moglie abbandonati non vengono più considerati parte della famiglia sebbene siano a essa biologicamente connessi. Di nuovo, nessuno di questi casi ha a che fare con la somiglianza. Il concetto di famiglia umana è biologico, culturale e legale (e per queste ragioni causale) e non è affatto un mero concetto a grappolo: tutto questo è però oscurato dall'etichetta «somiglianza di famiglia».

Prendiamo anche il concetto di essere tedesco. È un concetto a grappolo? La mera somiglianza di famiglia non basta di sicuro a stabilire se due persone sono entrambe tedesche. Se scopriremo esseri viventi in un altro pianeta che condividono un grappolo di somiglianze con i tedeschi di oggi, in ogni caso queste creature extraterrestri non verrebbero considerate tedesche. Le cose cambierebbero se si scoprisse che gli extraterrestri sono in effetti discendenti di astronauti tedeschi smarritisi molto tempo prima. Questo potrebbe suggerire che la discendenza biologica condivisa determini la nazionalità tedesca. Un tempo questa convinzione era in effetti diffusa. Ma chi può dire, ad esempio, che Otto von Bismarck e io abbiamo radici biologiche comuni? È un'idea che mi sembra poco plausibile, ma è nondimeno indiscutibile che siamo entrambi tedeschi. Una mia studentessa a Francoforte è d'altra parte tedesca quanto me, sebbene la sua famiglia sia immigrata dalla Turchia una generazione fa e non ci sia quindi tra noi alcun legame biologico stretto. Essere tedeschi è anzitutto un concetto legale e politico, e in secondo luogo un concetto culturale e storico. I fattori biologici possono essere

rilevanti o meno, ma la somiglianza c'entra davvero poco. Essere tedesco non è di sicuro un concetto a grappolo.

Sono propenso a essere d'accordo con Wittgenstein nel credere che quello di «linguaggio» sia proprio un concetto a grappolo. Proviamo a immaginare di stare viaggiando nello spazio e di incontrare creature che pronunciano e tracciano segni per riferirsi a cose e li combinano per fare asserzioni sulle cose. Se la loro pratica risultasse abbastanza simile al nostro comportamento linguistico saremmo certo disposti a dire che questi marziani possiedono un linguaggio. Prendiamo però il caso del concetto di lingua tedesca. Se «tedesco» è un concetto causale e «lingua» un concetto a grappolo, che tipo di concetto è quello di «lingua tedesca»? Nietzsche aveva forse in mente costruzioni concettuali complesse di questo genere quando parlava di somiglianza di famiglia tra i modi indiano, greco e tedesco di fare filosofia. Intendeva dire che diverse tradizioni mostrano somiglianze che si sovrappongono e si incrociano, ma voleva anche dire che la loro affinità era dovuta a una discendenza comune.

Wittgenstein usa la nozione di somiglianza di famiglia per convincerci che non ci sono definizioni formali di termini come «linguaggio», «proposizione» e così via. Si può essere d'accordo su questo, pur pensando che l'assenza di definizioni possa essere spiegata in due modi diversi. Nel caso dei concetti causali sembra che la definizione formale non sia possibile in quanto non possiamo dire in anticipo chi in futuro sarà considerato causalmente affine. Le relazioni causali possono sempre estendersi in futuro. Si prenda ad esempio il concetto di arte: è caratteristico dell'arte che il corso della sua storia sia imprevedibile, ossia che non possiamo dire in anticipo come saranno le future opere d'arte. Molti concetti storici hanno questo tipo di apertura (si pensi a «cultura», «religione», «politica») e per questa ragione non hanno una definizione formale. Possiamo ovviamente delimitare arbitrariamente il loro uso dichiarando che soltanto una cosa o un'altra ricade sotto di essi. Ma, così facendo, perdiamo un aspetto importante dell'uso dei termini storici e culturali: appunto la loro proiezione verso il futuro. Aveva ragione Nietzsche quando nella *Genealogia della morale* dichiarò che solo ciò che è fuori dalla storia può essere definito. C'è però un altro tipo di apertura dei concetti, che si manifesta nei concetti a grappolo. È il tipo di apertura che ha in mente Wittgenstein laddove dice che, quando si esaminino dei giochi, si nota sempre che «alcune caratteristiche comuni vengono meno, mentre altre appaiono». L'indefinibilità dei termini a grappolo di Wittgenstein è dovuta al fatto che il dominio delle somiglianze rilevanti non è completamente determinato. In altre parole, i termini a grappolo sono aperti rispetto alla rilevanza, anziché rispetto al futuro. Ad ogni modo, Wittgenstein aveva ragione a osservare che termini

come «linguaggio», «segno», «gioco» e così via non hanno definizioni formali. Dati i suoi obiettivi teorici nelle *Ricerche filosofiche* e nel *Libro blu*, non era interessante per lui che questo dipendesse da ragioni eterogenee. Gli bastava mostrare che, quale che fosse la ragione, i termini «linguaggio», «segno» e «gioco» sono indefinibili. Ci sono però altre situazioni in cui è importante distinguere le ragioni dell'indefinibilità.

Facciamo un esempio. La filosofia analitica è una delle forme dominanti della filosofia contemporanea – almeno nei paesi di lingua inglese. Ma che cos'è esattamente la filosofia analitica? Sembra che possiamo intendere questo concetto in due modi assai diversi: possiamo trattarlo come un concetto a grappolo oppure come un concetto causale. Nel primo senso conta come filosofia analitica tutto ciò che è in una relazione appropriata di somiglianza con ciò che oggi chiamiamo così. Risulta allora che Platone, Aristotele, Leibniz, Kant e Hume erano tutti (almeno in alcune parti dei loro lavori) filosofi analitici. Se invece prendiamo «filosofia analitica» come termine causale penseremo che si tratti di un fenomeno prettamente storico. Quindi, studiare filosofia analitica significherà studiare il lavoro di filosofi che vissero in un certo periodo di tempo, si conoscevano reciprocamente, interagivano, leggevano gli scritti l'uno dell'altro e rispondevano. Diventeranno allora importanti questioni di dipendenza e influenza. Da questa prospettiva, Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Carnap e Quine saranno filosofi analitici, mentre Platone, Aristotele, Leibniz e Kant no.

Possiamo dire in sintesi che i concetti a grappolo sono nozioni puramente strutturali. Le entità appartenenti a un grappolo sono caratterizzate da una caratteristica condivisa, che Wittgenstein chiama somiglianza di famiglia. Questa caratteristica ha tre tratti distintivi. Per prima cosa, accade banalmente che ogni entità che faccia parte di un gruppo di somiglianza di famiglia è in una relazione di somiglianza di famiglia con se stessa. Inoltre, se A è in una relazione di somiglianza di famiglia con B , allora B è in quella stessa relazione con A . Il terzo tratto distintivo è che se A e B , membri di un certo gruppo di somiglianza di famiglia, stanno in una relazione di somiglianza di famiglia e B e C in quello stesso gruppo stanno in quella medesima relazione di somiglianza di famiglia, allora anche A e C stanno in quella relazione di somiglianza di famiglia. Questo terzo tratto vale però solo sotto queste precise condizioni, mentre ovviamente non vale che A e C stanno in una relazione di somiglianza di famiglia se A e B stanno in una relazione mentre B e C in un'altra. Più in generale, possiamo dire che la somiglianza di famiglia è una relazione riflessiva, simmetrica e transitiva. Questo spiega subito perché le somiglianze di famiglia o i concetti a grappolo sono insufficienti per analizzare i

fenomeni sociali e storici. I concetti storici, temporali e causali non sono tutti riflessivi, simmetrici e transitivi. Non possiamo fare certo a meno di questi concetti. Come specie siamo un prodotto dell'evoluzione naturale. Come uomini del Ventunesimo secolo ci troviamo al termine di un processo storico (culturale, economico e politico) di sviluppo. Le forze del mondo naturale agiscono su di noi continuamente. Come agenti, ci affidiamo alle regolarità causali e cerchiamo di conoscerle meglio. Esistiamo nel tempo e ci affidiamo alla nostra sensazione che ci siano un passato, un presente, un futuro. Per la nostra identità è essenziale il fatto che siamo nati, viviamo e moriamo. L'orizzonte della nostra esperienza e del nostro pensiero è determinato dal periodo storico in cui viviamo.

L'atteggiamento di Wittgenstein verso questi aspetti della nostra esistenza è perlopiù di benevola noncuranza, come è più evidente nella prima fase del suo pensiero. A partire dall'esclamazione «che cos'ha la storia a che fare con me? Il mio è il primo e l'unico mondo» in un'annotazione del 1916 fino al distacco del *Tractatus* rispetto alle condizioni drammatiche in cui fu scritto, l'atteggiamento del primo Wittgenstein era risolutamente astorico. Questo cambiò ovviamente negli anni Trenta, quando lesse *Il ramo d'oro* di Frazer e *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler. Tuttavia egli continuò a trattare i fenomeni storici con un approccio strutturale anziché temporale e causale. Nelle *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer* scrisse infatti: «la spiegazione storica, la spiegazione che ipotizza uno sviluppo, è solo *un* modo di assemblare i dati – di darne una sinossi. È altrettanto possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e comprenderli in un quadro generale» (RD, p. 9). Il tono di questa osservazione chiarisce che preferiva decisamente il secondo metodo.

La scarsa propensione di Wittgenstein alle spiegazioni storiche (quelle in cui si ricostruisce uno sviluppo e si rintracciano le cause) consegue alla sua concezione dell'azione umana. Nel *Libro blu* ci dice che la parola «perché» nella domanda «perché si è comportato nel tal modo?» è ambigua (BM, p. 24). Può riguardare le cause dell'azione ma anche le sue ragioni. Le due interpretazioni devono essere distinte in modo netto. Questa distinzione è stata spesso messa in discussione. Wittgenstein però la tracciava con due motivazioni: 1) mentre la catena delle cause prosegue indefinitamente, la catena delle ragioni trova sempre un termine ben definito; 2) la conoscenza che abbiamo delle cause delle nostre azioni è sempre ipotetica, mentre la conoscenza delle loro ragioni è immediata e certa. Nel *Libro marrone* conclude quindi: «Ora, questo giuoco del dare la ragione d'agire in un certo modo non include il trovare le cause delle azioni» (BM, p. 145). E, in un altro testo, aggiunge: «Le cause per cui crediamo una proposizione sono completamente irrilevanti ai fini della questione di

che cos'è ciò a cui crediamo; ma non sono le ragioni che sono grammaticalmente imparentate con la proposizione, e ci dicono di che proposizione si tratti» (Z, 437). Questo può sembrare a prima vista plausibile, ma rischiamo di dimenticare che spesso noi diciamo cosa qualcuno crede quando sappiamo da chi ha imparato le parole che proferisce. La ripulsa più esplicita da parte di Wittgenstein delle spiegazioni causali dell'azione umana si trova poi in quest'altra osservazione: «Nessun'assunzione mi sembra più naturale di quella che all'associare e al pensare non è coordinato nessun processo nel cervello. [...] Perché questo coordinamento non dovrebbe, per dir così, scaturire dal caos?» Egli confronta questa ipotesi con l'idea che «un organismo potrebbe divenire da qualcosa di completamente amorfo, per dir così senza cause» e conclude la sua osservazione con le parole: «Non c'è nessuna ragione perché le cose non debbano stare effettivamente così con i nostri pensieri, e dunque con il nostro parlare, con il nostro scrivere, ecc.» (Z, 608). È quindi naturale che Wittgenstein si astenga dalle spiegazioni ipotetiche e causali quando sono in gioco fatti storici. Nelle *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer* scrive quindi che «in questo caso [...] un ipotetico anello intermedio deve limitarsi a richiamare l'attenzione sulla somiglianza, sul nesso tra i fatti». Dovremmo occuparci di una spiegazione di questo tipo «solo per rendere il nostro occhio sensibile a una connessione formale» (RD, pp. 29-30). Il problema è ovviamente capire a quali risultati può pervenire un metodo del genere.

Intuiamo meglio cosa sia in gioco considerando di nuovo quello che scrisse su Spengler nel 1931. Wittgenstein osservò allora che noi possiamo confrontare le epoche culturali con delle famiglie e che «all'interno di una famiglia c'è somiglianza di famiglia, sebbene si riscontri talora una somiglianza anche tra membri di famiglie diverse». Ma che genere di somiglianze ci dobbiamo aspettare nel secondo caso? La risposta è sicuramente che membri di diverse famiglie possono essere reciprocamente connessi da un grappolo di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano, e saranno in tal caso quindi reciprocamente connessi da una somiglianza di famiglia. Questo suggerisce che Wittgenstein usi in effetti il termine «somiglianza di famiglia» in due modi diversi. Nel primo uso – ad esempio nell'osservazione su Spengler – la somiglianza di famiglia è la relazione tra i membri di una sola famiglia, la quale è resa tale proprio dalla somiglianza. Nel secondo uso, la somiglianza di famiglia non ha niente a che fare con l'identità di una famiglia; caratterizza invece una somiglianza che può anche coinvolgere membri di famiglie diverse. La confusione sorge perché abbiamo usato la parola «famiglia» in due sensi diversi: una volta per rappresentare un gruppo di parentela (un gruppo causale), e un'altra invece per caratterizzare un gruppo di

somiglianza (un grappolo). L'ambiguità è peraltro già nel nostro uso ordinario della parola «famiglia» ed è espressa dalla definizione di famiglia nel dizionario come «gruppo di cose che hanno un'origine comune oppure caratteristiche simili».

Per spiegare cosa intende per somiglianza di famiglia, Wittgenstein usa un secondo termine, il quale purtroppo è affetto dallo stesso tipo di ambiguità che caratterizza «famiglia»: è il termine *Verwandschaft* (parentela, discendenza). Scrive quindi che i fenomeni che noi chiamiamo linguaggi non hanno una singola cosa in comune, ma «sono *imparentati* [*verwandt*] l'uno con l'altro» e che «grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti “linguaggi”» (RF, 65). A differenza dell'italiano «parentela» (o almeno in modo più spiccato di esso), il tedesco *Verwandschaft* ha due significati. Da una parte equivale grosso modo alla parola «somiglianza»; dall'altra, può anche riferirsi a una relazione di sangue e comune discendenza. Non è sempre facile stabilire in ciascuna occorrenza se Wittgenstein intende la parola *Verwandschaft* nell'uno o nell'altro senso. I suoi esempi suggeriscono che egli giochi proprio sulla sua ambiguità. Quando ad esempio sostiene che nei giochi «non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a *tutti*, ma vedrai somiglianze, parentele [*Verwandschaften*], e anzi ne vedrai tutta una serie» (RF, 66), le parole «somiglianza» e «relazione» possono esprimere semplicemente la stessa idea due volte; ma può anche darsi che Wittgenstein stia facendo tacitamente appello alla nostra intuizione che i giochi sono attività che si sono sviluppate l'una dall'altra. Quando si tratta di famiglie umane, la *Verwandschaft*, nel senso di affinità biologica o anagrafica, non è certo caratterizzata in modo esauriente da «varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia [...]: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc.» (RF, 67).

A favore del pluralismo metodologico.

Sia il concetto di legame causale che quello di somiglianza hanno un ruolo importante nel nostro pensiero. Quando ci occupiamo di storia non ci limitiamo a riscontrare somiglianze di un tipo o di un altro; cerchiamo anche di riscontrare connessioni reali, legami causali, dipendenze e «influenze». L'apparato della somiglianza è insufficiente per questo tipo di impresa. I concetti causali sono essenziali, ad esempio, quando ci occupiamo di storia della filosofia, ma non quando stiamo confrontando diversi tipi di pensiero filosofico. Sono altrettanto essenziali in storia dell'arte, ma non nel confronto di stili, e così nella storia della letteratura, ma non in letteratura comparata.

Non si riesce però a stabilire una volta per tutte se un termine sia di

tipo causale oppure sia un termine a grappolo, legato a una somiglianza. Qualcosa che comincia come un termine di affinità causale può poi diventare nell'uso un termine di somiglianza, e anche l'inverso può accadere. Pensare in termini di parentela, discendenza, sviluppi, alberi genealogici può soddisfare alcune esigenze intellettuali, ma, una volta stabilite in questo modo alcune connessioni, ci può interessare volgere l'attenzione a somiglianze e dissimiglianze tra i fenomeni connessi. Questo ci permette di mettere da parte contesti storici, cause, questioni di discendenza e alberi genealogici e può aprire la strada a un modo nuovo di vedere le cose. È ad esempio plausibile che il nostro concetto di linguaggio fosse in origine di tipo causale. Gli antichi greci ritenevano che solo loro e i popoli a essi affini parlassero una vera lingua, e che tutto il resto fosse solo rumore insensato. Invece ai nostri tempi quello di «linguaggio» è senz'altro un concetto di somiglianza e a grappolo. Qualsiasi cosa che appaia, suoni o funzioni come un linguaggio conta per noi come linguaggio. Potremmo dire che la fenomenologia ha trionfato sulla genealogia.

Ma, nell'altro verso, i concetti di somiglianza possono diventare nel tempo concetti causali. Quando parliamo oggi di albero genealogico delle lingue indoeuropee, quando postuliamo che questi linguaggi si siano sviluppati l'uno dall'altro e che ci riportino a un patrimonio culturale (o addirittura biologico) condiviso, lo facciamo in ragione delle somiglianze che i filologi hanno scoperto tra le varie lingue indoeuropee. Il termine «lingua indoeuropea» si è quindi mutato da termine di somiglianza a termine causale, e questo mutamento ha segnato un progresso intellettuale. La nostra comprensione dei fenomeni si approfondisce quando non pensiamo soltanto in termini di somiglianze, ma ricorriamo anche all'apparato, più ricco e suggestivo, dei legami causali. Propongo un ultimo esempio illustrativo. Nero è ciò che appare nero. Il blu appare simile al blu e il rosso al rosso. Il pittore però sa che un certo nero si ottiene dal blu, mentre un altro nero si ottiene dal rosso. Chiunque comprenda questa diversa origine comincerà a vedere il nero stesso in modo diverso: riconoscerà affinità e differenze tra un nero freddo e un nero caldo. Riconoscere i legami causali può quindi acuire la nostra percezione delle somiglianze e delle dissimiglianze. Ma accade anche l'inverso: mano a mano che il pittore acuisce la sua capacità di discernere i colori egli imparerà a creare e mischiare colori in modi nuovi e diversi.

¹ Il *Dizionario* dei Grimm cita le sue occorrenze negli scritti di Jean Paul e Tieck e suggerisce che derivi dal latino *gentilis similitudo*. Cfr. JACOB e WILHELM GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Hirzel, Leipzig 1862, vol. III, p. 1306.

- ² FRIEDRICH NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977 [ed. or. *Jenseits von Gut und Böse*, C. G. Naumann, Leipzig 1886].
- ³ G. LEIBNIZ, *Dialogo sulla connessione tra cose e parole* cit., p. 135.
- ⁴ RENFORD BAMBROUGH, *Universals Family Resemblance*, in GEORGE PITCHER (a cura di), *Wittgenstein*, Macmillan, London 1968.
- ⁵ La traduzione pubblicata è qui modificata per meglio adattarsi ai commenti di Sluga [N.d.T.].
- ⁶ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Newton Compton, Roma 1981, p. 12 [ed.or. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873]
- ⁷ ARTHUR SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 1981.
- ⁸ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramorale* cit., p. 16.
- ⁹ *Ibid.*, p. 15.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 14.
- ¹¹ ID., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 1992, § 1067 [ed. or. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*, 1901] .
- ¹² *Ibid.*, § 540.
- ¹³ ID., *Al di là del bene e del male* cit., p. 22.
- ¹⁴ ID., *La volontà di potenza* cit., § 515.

Capitolo sesto

La nostra grammatica non è perspicua

Dalla visione sinottica all'album.

Nel 1933, mentre stava mettendo nuovamente in discussione il *Tractatus*, Wittgenstein disse ai suoi studenti che un libro di filosofia che avesse un inizio e una fine rappresentava «una sorta di contraddizione» ¹. Il *Tractatus* aveva entrambi: un solenne *incipit* e una altrettanto solenne frase conclusiva. Ora però Wittgenstein pensava che un libro del genere potesse essere giustificato solo se si aveva una visione comprensiva, «sinottica» delle cose. Quando lo disse, non riteneva più di aver avuto ai tempi del *Tractatus* la necessaria visione sinottica.

La ricerca di una visione sinottica ha impegnato Wittgenstein sin dai primi scritti preparatori per il *Tractatus*. Il 21 settembre 1914, nel primo dei suoi quaderni del periodo della guerra, scrisse: «Ieri ho lavorato molto, ma senza *molte* speranze, perché mi mancava la corretta *visione globale* [*Überblick*]» (*DS*, p. 60). E quattro giorni dopo: «Mi manca ancora la visione globale, e pertanto il problema mi sembra inafferrabile [*unübersehbar*]» (*DS*, p. 61). E dopo altri quattro giorni: «Non ci vedo ancora chiaro e non ho una visione globale. Vedo i dettagli senza sapere come si possano riconoscere in un tutto» (*ibid.*). E di nuovo, due mesi più tardi: «E ancora nessuna chiarezza. Sebbene mi trovi evidentemente davanti alla soluzione delle domande più profonde, tanto da urtarla quasi col naso!!! Il mio spirito ora è semplicemente cieco a queste cose! Sento di essere DAVANTI alla porta della soluzione, ma non riesco a vedere sufficientemente chiaro da poterla aprire» (*DS*, p. 81). Queste frustrazioni non gli impedirono però di completare il libro. Quando assemblò il *Tractatus* egli ebbe probabilmente la sensazione – almeno per un momento – di aver finalmente trovato la visione sinottica che prima gli mancava e di potersi occupare dei «problemi filosofici», come dice la *Prefazione*, con la certezza «d'avere definitivamente risolto nell'essenziale i problemi».

Quando però tornò a occuparsi di filosofia nel 1929 si trovò costretto a rimettere in discussione la possibilità di conseguire una visione di questo tipo. Il problema scaturì dalla sua nuova idea per cui il compito della filosofia era occuparsi di «certi particolari errori filosofici o “confusioni nel nostro modo di pensare” [...] dovuti a false analogie suggerite dall'uso corrente di certe espressioni» ². Concentrarsi su errori particolari e specifici usi delle espressioni si conciliava male con la vecchia aspirazione a una comprensiva visione

di insieme. Se in questo nuovo approccio c'era qualcosa di sinottico, si trattava, per usare le parole di Wittgenstein, di «una “sinossi” di molte banalità» ³. Non bisognava dunque in filosofia perseguire una visione d'insieme, complessiva? Egli continuava a pensare che il nostro disagio filosofico «non è eliminato finché non abbiamo una sinossi di tutti i vari tipi di banalità. Se manca un elemento necessario alla sinossi, abbiamo ancora l'impressione che qualcosa sia sbagliato» ⁴. Nelle parole del *Libro blu*, rimaneva la sensazione che «nessun problema filosofico possa essere risolto prima che siano risolti tutti i problemi filosofici; il che significa che, sinché essi non siano risolti tutti, ogni nuova difficoltà mette in dubbio tutti i nostri risultati precedenti» (*BM*, p. 61). Il *Libro blu* suggeriva però anche che potremmo accontentarci di qualcosa di meno. Infatti il lavoro del filosofo potrebbe essere paragonato alla sistemazione di alcuni libri in una biblioteca. Anche se il nostro scopo ultimo può essere quello di dare un ordinamento completo ai libri, può accadere che riusciamo soltanto a «raccolgere libri che sembrano formare un insieme unitario» e «disporli su differenti scaffali; delle loro collocazioni, è definitivo solo il fatto che essi non sono più mescolati tra loro». Aggiunse che alcuni dei maggiori risultati in filosofia sono di questo tipo. Per quanto noi desideriamo una visione sinottica, la cosa difficile in filosofia è «dire non più di quanto sappiamo» (*BM*, p. 62).

Nel 1914 Wittgenstein pensava che l'incapacità di raggiungere la visione sinottica fosse da addebitarsi a un suo limite personale; ora crede invece che il problema sia intrinseco alla filosofia in generale. Disse ai suoi studenti: «Incontriamo il tipo di difficoltà che si ha con la geografia di una regione di cui non abbiamo mappa, oppure abbiamo una mappa di pezzi isolati» ⁵. Si era quindi costretti a percorrere ripetutamente il territorio per scoprire come le cose fossero reciprocamente collegate: «Suggerisco quindi la ripetizione come mezzo per comprendere le connessioni» (*ibid.*). Ritornando al confronto della filosofia con un territorio non mappato, scrisse nella prefazione delle *Ricerche filosofiche* che le sue riflessioni su «il concetto di significato, di comprendere, di proposizione, di logica, i fondamenti della matematica, gli stati di coscienza, e altre cose ancora» lo avevano costretto «a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni». Durante il percorso era riuscito a elaborare alcuni accettabili «schizzi paesistici», ma non a conferire ai pensieri «una direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione». Aggiunse che questo «dipendeva senza dubbio dalla natura della stessa ricerca». Ammise con rassegnazione che il suo nuovo libro, a differenza del *Tractatus*, era quindi «davvero soltanto un album» (*RF*, p. 3).

Si trattava di falsa modestia? È vero che il testo delle *Ricerche*

filosofiche è privo di *incipit* e conclusione solenne. Comincia in modo abbastanza casuale con una citazione e una critica della tesi nella citazione, e finisce senza che l'argomentazione approdi a un punto preciso. Il lettore può anche avere l'impressione di perdersi in una miriade di questioni minute. Come imparano i bambini a contare? Cosa accade quando leggiamo un testo ad alta voce? Come esprimiamo a parole i nostri dolori? È per questo difficile riassumere il libro in un'unica tesi onnicomprensiva. Bisogna invece guardare ai particolari del testo e sottoporre al più attento scrutinio le singole osservazioni di Wittgenstein. È tuttavia difficile sottrarsi all'impressione che egli aderisca nonostante tutto a una visione comprensiva di un qualche genere. Non parla forse in termini generali di «linguaggio», «significato», «regole», «coscienza», «pensiero»? Non smette forse spesso di occuparsi dei dettagli per fare affermazioni generali sulla filosofia e sulle confusioni del pensiero umano? Non ci suggerisce una ben precisa visione sinottica dell'intera forma umana di vita? Come si concilia quindi questa apparente tendenza a generalizzare con l'asserita determinazione di Wittgenstein a dedicarsi a questioni particolari?

«Non mi ci raccapezzo».

Nei primi anni Trenta Wittgenstein usò qualche volta il termine «fenomenologia» per designare il suo metodo di considerare usi specifici del linguaggio. Con questo termine egli voleva differenziare la propria filosofia dalle scienze empiriche, ma anche dalle teorie esplicative e predittive e dal purismo logico del *Tractatus*. Lo stesso modo di concepire il proprio lavoro è evidente nelle *Ricerche filosofiche*, dove si afferma che «la filosofia si limita [...] a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla» (RF, 126) e che «ogni spiegazione dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione può prendere il suo posto» (RF, 109). In questa fase però Wittgenstein ha messo da parte il termine «fenomenologia» e preferiva dire che la filosofia fa delle «osservazioni sulla storia naturale degli esseri umani» (RF, 415). Ricorrendo a una vecchia accezione del termine tedesco *Naturgeschichte*, per la quale una descrizione del cielo notturno può essere definita «una storia naturale [*Naturgeschichte*] dei cieli stellati»⁶, Wittgenstein ribadiva così il carattere descrittivo della filosofia. Ci teneva anche però a evitare che qualcuno gli attribuisse l'intento di fornire una fenomenologia esauriente. Per questo disse in questa fase che la filosofia si limitava a delle «osservazioni» sulla storia naturale e modificò ulteriormente questa caratterizzazione avvertendo poi che «possiamo anche inventare storie naturali fittizie per i nostri scopi» (RF, p. 230). Il tipo di filosofia che gli interessava

non si limitava alla descrizione del «nostro uso effettivo delle espressioni», ma si poteva estendere alla descrizione di situazioni inventate (come il gioco linguistico immaginato nella seconda sezione delle *Ricerche*).

Il fine dichiarato di tali descrizioni è dagli anni Trenta in avanti quello di risolvere «pasticci» nel nostro modo di parlare e di pensare, rendendo trasparenti linguaggio e pensiero. Questo progetto presuppone l'idea che i problemi filosofici nascano dalla nostra incapacità di capire esattamente che cosa è in essi in gioco. In altre parole, i problemi filosofici non sono frutto di ignoranza, ma di confusione. Potremmo quindi paragonare la filosofia a un *puzzle*: può accadere che, pur avendo tutti i pezzi del *puzzle* di fronte a noi, non riusciamo a incastrarli in una figura coerente. Questo può dipendere da svariate ragioni: se i pezzi sono molto numerosi è difficile considerarli tutti insieme; i pezzi possono essere molto simili pur non essendo intercambiabili; quando tentiamo di incastrarli, un errore iniziale può impedirci di proseguire; aspettative erranee su come il *puzzle* deve risultare possono ostacolarne la soluzione. Analogamente, ci sono per Wittgenstein molti ostacoli a una visione chiara dei problemi filosofici. Ad esempio un «ideale» che «nel nostro pensiero, sta saldo e inamovibile»: «L'idea è come un paio di occhiali posati sul naso, e ciò che vediamo lo vediamo attraverso essi. Non ci viene mai in mente di toglierli» (RF, 103). In altri casi, due forme di espressione apparentemente simili possono suggerirci analogie svianti. O ancora: «Una similitudine, che sia accolta nelle forme della nostra lingua, produce una falsa apparenza; che ci inquieta: “Ma non è così!” diciamo. “Ma deve pur essere così!”» (RF, 112). In altri casi ancora siamo come persi in un labirinto. Non ci viene in mente che la cosa migliore sia tornare sui nostri passi, anziché proseguire, e da questo deriva il nostro disorientamento. Più in generale si può dire che «un problema filosofico ha la forma: “Non mi ci raccapezzo”».

Il problema della grammatica.

La difficoltà più importante in filosofia è che «la nostra grammatica manca di perspicuità» (RF, 122). Per comprendere la natura di questa difficoltà dobbiamo capire che «grammatica» non sta qui per un sistema di regole grammaticali astratte, ma più in generale per l'organizzazione delle nostre pratiche linguistiche. Sono la struttura o l'ordine di tali pratiche a non essere perspicui. Il problema non è nemmeno limitato al linguaggio e ai giochi linguistici. Ogni aspetto della forma umana di vita – la società, la cultura, la storia – ha la propria grammatica, e ognuna di queste grammatiche difetta di perspicuità.

Può essere utile illustrare quest'idea astratta con un esempio concreto. Ci sono mattine in cui entro in ufficio e contemplo disperato la mia scrivania. È interamente coperta di carte. I vari mucchi di carte sono assai eterogenei: ci sono saggi degli studenti (alcuni dei quali già letti, altri no), appunti, lettere, documenti, notifiche e via dicendo. È evidente che le mie carte sono in gran confusione: le cose sulla mia scrivania si sono fatte del tutto *unübersichtlich*, per usare una parola tedesca priva di un perfetto corrispondente italiano (penso a volte che solo una nazione dedita all'ideale dell'ordine possa avere una parola precisa per ciò che all'ordine sfugge).

Wittgenstein ci invita a riflettere su un disordine di questo tipo nella sezione 122 delle *Ricerche filosofiche*, laddove scrive che «non vediamo chiaramente l'uso delle nostre parole» e che «la nostra grammatica manca di perspicuità». Dato che egli considera il linguaggio centrale per l'intera forma umana di vita ne segue che anche la nostra forma di vita non è perspicua. Non sorprende quindi che queste totalità non perspicue sollevino secondo lui problemi di importanza fondamentale. L'incapacità di avere uno sguardo complessivo sull'uso delle nostre parole, la grammatica, il linguaggio e la forma di vita è per lui infatti «una delle fonti principali della nostra incomprensione». Prosegue affermando che abbiamo bisogno di una «rappresentazione perspicua» che renda possibile «la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi “vediamo connessioni”». Afferma che il concetto di rappresentazione perspicua «designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose» e conclude la sezione chiedendosi, in modo sorprendente: «È, questa, una visione del mondo?»

C'è in effetti molto di sorprendente in questo passo, che risulta per questo anche difficile da tradurre. Anche nel suo originale tedesco comunque la sezione pone questioni assai difficili. Innanzitutto Wittgenstein non spiega mai cosa intende con *übersichtlich* (perspicuo). Sebbene la sezione 122 segni palesemente uno snodo centrale del suo pensiero, la parola *übersichtlich* è usata in modo del tutto informale. Essa e i suoi derivati compaiono solo sette volte in tutte le *Ricerche filosofiche*, e quattro di queste occorrenze sono nella sezione 122. L'importanza del termine è però mostrata dal fatto che ricompare in numerosi altri contesti nell'opera di Wittgenstein. Inoltre appartiene a quel gruppo di termini afferenti alla visione che costellano la prosa di Wittgenstein, dal *Tractatus* alle ultime annotazioni. Come per gli altri termini di questo gruppo, anche *übersichtlich* è usato da Wittgenstein quasi sempre in senso metaforico, e solo occasionalmente in senso letterale, come ad esempio quando parla dell'ottaedro dei colori come di una «rappresentazione *dominabile* delle regole grammaticali» dei nostri concetti di colore (*OF*, p. 4). L'ottaedro dei colori è sicuramente un oggetto visivo e posso forse percepire i suoi colori con un unico

sguardo. Analogamente, quando scrive nelle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* che «una prova matematica dev'essere perspicua» (*OFM*, p. 87), Wittgenstein sembra avere a volte in mente il tipo di dimostrazione che può essere scritta con un diagramma su un solo foglio di carta. Ovviamente però non tutte le dimostrazioni matematiche valide sono di questo tipo: quando afferma in generale che tutte le dimostrazioni matematiche devono essere perspicue, egli sta palesemente usando il termine in senso metaforico. Lo stesso vale per l'affermazione che la nostra grammatica difetta di perspicuità: di sicuro la grammatica del nostro linguaggio non è un oggetto visuale come la mia scrivania. Forse Wittgenstein intende dire che la grammatica non è organizzata in un modo che noi possiamo cogliere per intero o che ci sia accessibile in modo facile o intuitivo. In questo senso metaforico potremmo ad esempio affermare che la disposizione dei libri nella biblioteca dell'Università di Berkeley è perspicua, senza che questo significhi che possiamo afferrarla con un unico sguardo: significa solo che c'è un sistema di organizzazione intuitivo che permette di trovare i libri molto facilmente. Se capiamo il sistema non ci saranno confusioni a proposito dello scaffale dove un libro si trova.

Consideriamo quello che Wittgenstein stesso dice nel contesto di una discussione sulle contraddizioni che si manifestarono nella logica di Frege e Russell. Nella sezione 125 delle *Ricerche* egli scrive: «Non è affare della filosofia risolvere la contraddizione per mezzo di una scoperta matematica o logico-matematica; essa deve invece rendere perspicuo lo stato della matematica che ci inquieta, lo stato della matematica *prima* della soluzione della contraddizione». In altre parole, sta dicendo che Frege e Russell non avevano una visione del tutto chiara della matematica che ha poi generato la contraddizione e che è per questo che la contraddizione li ha colti di sorpresa. Essi hanno fornito regole per il loro gioco deduttivo, ma quando queste regole sono state applicate le cose sono andate diversamente da come si immaginavano. Wittgenstein dice che dobbiamo capire questa situazione peculiare che consiste nel restare impigliati nelle proprie stesse regole. Dal contesto è chiaro che non intende che possiamo letteralmente vedere con una sola occhiata il nostro imprigionamento nelle regole. Intende piuttosto che la natura dell'imprigionamento può diventare per noi intuitivamente evidente.

Ma perché qualcuno dovrebbe aver mai pensato che la grammatica di un linguaggio ci possa essere intuitivamente evidente quanto l'ordine di una biblioteca? Chiunque abbia mai faticato ad apprendere una seconda lingua saprà quanto opaca, arbitraria e incomprensibilmente complessa possa essere la grammatica. Wittgenstein non se ne rese conto imparando l'inglese? Che cosa c'è allora di sorprendente e filosoficamente interessante nell'osservazione

che la nostra grammatica difetta di perspicuità? La risposta è che proprio Wittgenstein, ai tempi del *Tractatus*, aveva pensato che la logica del nostro linguaggio fosse intuitivamente evidente e, in tal senso, perspicua. Per questo aveva scritto che la logica del nostro linguaggio si mostra e che quindi «in logica *non* possono *mai* esservi sorprese» (*TLP*, 6.1251). L'osservazione di Wittgenstein che la nostra grammatica difetta di perspicuità è quindi rivolta soprattutto contro la concezione del linguaggio e della logica proposta dal *Tractatus*.

Che cosa segue per Wittgenstein dalla scoperta che la nostra grammatica non è perspicua? Nella sezione 5 delle *Ricerche* scrive che «il concetto generale di significato della parola circonda il funzionamento del linguaggio di una caligine, che rende impossibile una visione chiara [*das klare sehen*]. La nebbia si dissipa quando studiamo i fenomeni del linguaggio nei modi primitivi del suo impiego, nei quali si può avere una visione chiara e completa dello scopo e del funzionamento delle parole». I semplici giochi linguistici che Wittgenstein costruisce nelle *Ricerche* servono proprio a illustrarci tali applicazioni primitive del linguaggio. Questo punto è ben spiegato anche da un'osservazione dei quaderni di Wittgenstein del 1914: «Nella proposizione un mondo è composto sperimentalmente. (Come quando al tribunale di Parigi un incidente d'automobile è rappresentato con pupazzi etc.)» (*Q*, p. 135). Il modellino fisico di un incidente in tribunale serve a rappresentare quello che è accaduto nella realtà, dato che tale realtà non ci è più direttamente accessibile e pertanto non è perspicua. Il modello è invece perspicuo nel senso letterale che possiamo osservarlo da sopra e vederlo tutto insieme nella sua interezza. Il modello rappresenta in modo immediatamente visibile le entità che si presume siano state coinvolte in un incidente (automobili, persone, case e così via) e rappresenta in modo spaziale le loro presunte relazioni reciproche. Inoltre il modello persiste immobile per un certo tempo e può quindi essere studiato da diverse angolazioni, mentre l'incidente stesso è stato un evento momentaneo ed è stato percepito dalle varie persone presenti dal rispettivo punto di vista. Infine il modello concentra la nostra attenzione su ciò che è importante nell'incidente, astenendosi dal raffigurare ciò che invece non è rilevante. Il modello ci fornisce quindi una rappresentazione pienamente perspicua di una situazione di per sé non perspicua.

Ho scelto di parlare di questo esempio perché mette in luce una distinzione che dobbiamo avere ben chiara per capire a che cosa miri Wittgenstein nella sezione 122 delle *Ricerche filosofiche*. Si tratta della distinzione tra a) qualcosa che è in se stesso perspicuo e b) qualcosa che ha una rappresentazione perspicua. Nel caso dell'incidente automobilistico è chiaro che il modello del tribunale fornisce una rappresentazione perspicua, sebbene l'evento in sé resti non perspicuo

nella misura in cui non può ritornare dal passato e, comunque, non è mai stato del tutto perspicuo nemmeno quando è accaduto. Consideriamo poi di nuovo la mia scrivania. Sarebbe facile fare un disegno che mostri le pile di carte etichettate e raggruppate come si deve. Ma questa rappresentazione perspicua non renderebbe in alcun senso più organizzata la scrivania: essa sarebbe tanto perspicua quant'era prima. Allo stesso modo, quando nella sezione 122 scrive che la nostra grammatica difetta di perspicuità, Wittgenstein non intende dire che manca di una rappresentazione perspicua, e quando aggiunge che ce ne serve una rappresentazione perspicua non intende dire che essa renderebbe perspicua la grammatica stessa. Al contrario, la rappresentazione perspicua serve proprio perché la nostra grammatica è e rimarrà non perspicua, proprio come il perspicuo modello del tribunale è utile perché l'incidente in sé è e resterà non perspicuo. In altre parole, le rappresentazioni perspicue adempiono a diversi scopi. Nel caso più semplice, possono fornire la rappresentazione di una totalità che è già essa stessa perspicua. Una rappresentazione perspicua può anche fungere da piano per rendere perspicua una totalità. Infine, lo scopo filosoficamente più importante è quello di essere uno strumento per trattare totalità che sono (e resteranno) intrinsecamente non perspicue.

Il modello del tribunale ci porta a riflettere sui pericoli del metodo di costruire rappresentazioni perspicue di totalità non perspicue. Infatti il nostro modello potrebbe in realtà rappresentare in modo erroneo le caratteristiche rilevanti dell'incidente; può semplificarle indebitamente, o distorcerle; può tenere in conto caratteristiche che non hanno peso per la determinazione della responsabilità nell'incidente, e trascurarne invece di essenziali. Il nostro strumento per fare i conti con la non perspicuità della grammatica è quindi anche potenziale causa di fraintendimento della grammatica stessa. Quando infatti costruiamo un modello perspicuo di qualcosa che è in sé non perspicuo c'è sempre il rischio che il modello non catturi le caratteristiche importanti della totalità non perspicua. Il *Tractatus* aveva un tempo cercato di rendere trasparente il funzionamento del linguaggio per evitare problemi del genere, ma si era limitato a considerare un uso molto specifico e limitato del linguaggio. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein dice che il *Tractatus* aveva scambiato la formula «è così è così» per la forma generale della proposizione (*RF*, 114). Si tratta di una «rappresentazione perspicua» che aveva però generato un'immagine distorta del linguaggio e del significato.

Per evitare questi errori è importante comprendere il modo in cui le rappresentazioni perspicue possono aiutarci ad avere a che fare con la grammatica non perspicua. In ciascun caso i modelli utilizzati riguardano solo «applicazioni primitive» e specifiche delle nostre

parole. È per questo che si possono dimostrare sia illuminanti che svianti. Non bisogna quindi avere cieca fiducia nel metodo delle «rappresentazioni perspicue». Solo se capiamo questo punto riusciamo a interpretare correttamente la seconda metà della sezione 122 delle *Ricerche*. Si può avere l'impressione che qui Wittgenstein presupponga che possiamo avere una rappresentazione completa e perspicua della nostra grammatica. Quando però scrive che «il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un significato fondamentale» e che «designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose» non dobbiamo dare per scontato che voglia includere se stesso nell'ambito di «noi» e «nostra». Sta invece dicendo che nella nostra cultura contemporanea, per noi moderni risulta evidente che possiamo rappresentare tutto in modo perspicuo. Questa assunzione è fondamentale per il modo in cui guardiamo al mondo, ed era fondamentale anche per il modo in cui l'autore del *Tractatus* aveva un tempo guardato al mondo. Essa esprime anzi una visione del mondo tipicamente moderna. Così si spiega la domanda che conclude la sezione 122: «È, questa, una “visione del mondo [*Weltanschauung*]”?»

Le virgolette apposte alla parola *Weltanschauung* ci devono suggerire l'ipotesi che Wittgenstein voglia prendere le distanze da questa visione del mondo. Questa congettura è confermata da una versione precedente della sezione 122, scritta nel 1931. Nelle *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer* aveva già sottolineato l'importanza che il concetto di rappresentazione perspicua ha «per noi», ma aveva concluso l'osservazione non con la domanda parentetica «è, questa, una “visione del mondo [*Weltanschauung*]”?» ma con una palese presa di distanza: «Una specie di “concezione del mondo” [*Weltanschauung*] quale pare tipica della nostra epoca» (*RD*, p. 29). L'osservazione, a propria volta, è la revisione di una condanna ancora precedente della «nostra civiltà», in quanto ossessionata dall'idea di progresso e di costruzione. In opposizione al filone prevalente della civiltà europea e americana, Wittgenstein aveva scritto nel 1930 di mirare esclusivamente alla «chiarezza» e alla «trasparenza» [*Durchsichtigkeit*]] (*PD*, p. 28). Poco dopo deve aver maturato la convinzione che la stessa trasparenza universale era un ideale ingannevole. La sezione 122 delle *Ricerche* deve quindi essere letta come una critica dell'idea che si possa fornire una rappresentazione perspicua della nostra intera grammatica o di altre totalità.

Dato che il metodo di costruire rappresentazioni perspicue è tanto utile quanto pericoloso, come possiamo farne buon uso? La risposta praticamente attuata nelle *Ricerche filosofiche* è quella di fornire, per ogni totalità non perspicua, un gran numero di rappresentazioni perspicue diverse, anziché una soltanto come nel *Tractatus*. Secondo la sezione 5 delle *Ricerche* dobbiamo prendere in considerazione per il

linguaggio vari «modi primitivi del suo impiego» e diverse «forme primitive» (si notino i plurali). Facendo riferimento ai numerosi «chiari e semplici giuochi linguistici» che aveva descritto nelle prime sezioni delle *Ricerche*, Wittgenstein scrive che essi «non sono studi preparatori per una futura regolamentazione del linguaggio, – non sono, per così dire, prime approssimazioni nelle quali non si tiene conto dell'attrito e della resistenza dell'aria. I giochi linguistici sono piuttosto *termini di paragone*, intesi a gettar luce, attraverso somiglianze e dissimiglianze, sullo stato del nostro linguaggio» (RF, 130). Proprio in queste somiglianze e dissimiglianze va cercata l'«essenza del linguaggio».

Complessità essenziale.

Una situazione può essere analizzata con uno sguardo, quando è abbastanza semplice. Poniamo che ci siano solo tre persone in una stanza: appena entro capisco la situazione con un solo sguardo. Se invece nella stanza ci sono dozzine di persone posso non riuscire a vedere immediatamente cosa sta succedendo. La situazione può però risultarmi oscura anche se ci sono solo tre persone. Poniamo che entrando io trovi i tre impegnati in un'accalorata discussione, o che al mio ingresso faccia seguito un imbarazzato silenzio. Capita inoltre che la situazione non possa essere catturata con uno sguardo quando è troppo soggetta a mutamenti: ad esempio se le persone entrano ed escono dalla stanza incessantemente.

Quando Wittgenstein parla della non perspicuità della nostra grammatica, sembra avere in mente proprio queste tre caratteristiche. La nostra grammatica non è perspicua in quanto: a) complessa; b) oscura; c) soggetta a mutamenti. Queste caratteristiche sono sottolineate nella sezione 23 delle *Ricerche filosofiche* dove si chiede: «Ma quanti tipi di proposizione ci sono?» E risponde: «Di tali tipi ne esistono *innumerevoli*: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo “segni”, “parole”, “proposizioni”. E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati». Nella sezione 18 delle *Ricerche* propone una similitudine che va nello stesso senso: «Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi».

Una caratteristica di interi non perspicui come la nostra grammatica è quindi quella di contenere un gran numero di cose. Questa però non è certo una condizione sufficiente. Poniamo che sulla mia scrivania ci

siano mucchi di fogli tutti bianchi, della stessa misura e radunati in risme: non c'è qui niente di non perspicuo. Una seconda caratteristica di una totalità non perspicua è infatti che i suoi componenti sono di tipi diversi e in relazioni molteplici l'uno con l'altro. Questo accade di sicuro sia per la mia scrivania che per il linguaggio. Nel nostro linguaggio ci sono diversi tipi di enunciati, come Wittgenstein ci ricorda: differenti usi, differenti tipi di «case». A questo va aggiunto che il linguaggio difetta di perspicuità anche perché non è una totalità chiusa (proprio come la mia scrivania dove nuove carte si aggiungono di continuo, mentre quelle vecchie vengono talora gettate). Nuovi tipi di linguaggio e nuovi usi per essi nascono di continuo, mentre quelli vecchi vengono messi da parte. Abbiamo così tre caratteristiche delle totalità non perspicue, nessuna delle quali è però necessaria perché qualcosa sia una totalità non perspicua. Una totalità può ad esempio consistere di pochi elementi ma essere nondimeno non perspicua perché tali elementi sono connessi da una rete di relazioni troppo complicata. In tal senso una partita a calcio può risultare non perspicua anche se ci sono soltanto 11 giocatori per squadra. E anche se ci sono pochi componenti ed essi sono legati per di più da relazioni abbastanza semplici, comunque la non perspicuità può derivare dal fatto che la composizione muta nel tempo. Gli eventi caotici sono casi tipici di non perspicuità. D'altra parte, anche una totalità che non muta in composizione può risultare non perspicua in quanto i suoi componenti sono numerosi o sono legati da molti tipi diversi di relazioni. Questo spiega anche perché la grammatica di una lingua morta può essere altrettanto non perspicua di quella di una lingua viva.

Chiamerò le totalità o gli interi che hanno queste tre caratteristiche «essenzialmente complesse» (o, per brevità, «complesse»). Questo mi permetterà di distinguere tra le condizioni epistemiche che rendono qualcosa non perspicuo e le caratteristiche intrinseche che lo rendono tale – due aspetti che Wittgenstein non distingue in modo esplicito. Possiamo dire che la componente della complessità è alla base dell'aspetto epistemico della non perspicuità. So naturalmente bene che la parola «complesso» non ha un significato ben preciso nell'uso quotidiano e che nessun teorico della complessità l'ha mai caratterizzata in modo esaustivo. Quanto grande deve essere una totalità? Quanti tipi di cose deve contenere? Quanto varie debbono essere le relazioni tra i componenti? Quanto deve essere mutevole la sua composizione? Forse bisogna distinguere, oltre che diversi tipi di complessità, anche diversi gradi. L'universo fisico è ad esempio molto grande, ma siamo in grado di costruire una rappresentazione perspicua di alcune sue proprietà: infatti, possiamo formulare leggi generali della fisica dotate di capacità esplicativa e predittiva. Il

mondo umano è d'altra parte solo una piccola parte dell'universo fisico, ma risulta non perspicuo perché gli esseri umani sono legati da una vasta rete di relazioni varie e mutevoli. Per questo non siamo in grado di formulare vere e proprie leggi antropologiche, sociali o storiche. Infine, la biologia sembra essere un caso intermedio: ciò che riguarda la biochimica è forse del tutto perspicuo, ma l'effettivo processo dell'evoluzione biologica non lo è altrettanto.

La pratica del linguaggio.

Ma come possiamo trattare la grammatica del linguaggio, visto che essa difetta di perspicuità? E come ci orientiamo nella nostra società, nella nostra cultura e più in generale nella forma umana di vita, dato che anch'esse difettano di perspicuità? Visto che parliamo fluentemente la nostra lingua, non è quest'abilità stessa un modo di coglierne la grammatica? Non comprendiamo forse la vita umana per il fatto stesso di viverla?

Ci sono a questo punto due modi possibili di entrare in contatto con una totalità che difetta di perspicuità. Il primo è suggerito dalla condizione della mia scrivania. Dopotutto, se avessi voglia, tempo e forze sufficienti, potrei mettere ordine nelle mie carte secondo un certo criterio. In altre parole, la scrivania può passare dalla non perspicuità alla perspicuità. Il linguaggio però (al pari della forma umana di vita nel suo complesso) ci pone di fronte a un problema diverso. Potremmo certo pensare di riformare il linguaggio per renderlo più perspicuo, e in effetti riforme di questo genere vengono spesso realizzate o proposte. Di tanto in tanto qualcuno tenta di costruire un linguaggio semplice e trasparente come alternativa al nostro, così complesso nella sua essenza. Questi tentativi però non hanno mai successo: abbiamo ottime ragioni per tornare infine sempre alla nostra grammatica, essenzialmente complessa e non perspicua. Sottolineo questo punto perché è un terreno su cui Wittgenstein rischia di essere frainteso. Nella sezione 92 delle *Ricerche* egli si esprime come se potessimo trattare la non perspicuità del linguaggio nel modo in cui ho proposto di rimediare alla non perspicuità delle mie carte sulla scrivania. Egli parla dell'erronea visione per cui «l'essenza del linguaggio» sarebbe qualcosa «che sta sotto la superficie»; questo punto di vista «non vede nell'essenza qualche cosa che è già aperta alla vista, e che diventa *perspicua* rimettendola in ordine [*durch Ordnen*]». Intende forse dire che possiamo rendere perspicuo il linguaggio riorganizzandolo, proprio come con le carte sulla mia scrivania? Di sicuro non intende questo, visto che dice anche che «la filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio» (RF, 124). Il compito del filosofo non è di sicuro per

Wittgenstein quello di riformare o riorganizzare il linguaggio nel segno della perspicuità.

In ogni caso ci sono due importanti ostacoli per il progetto di rimpiazzare la lingua che parliamo (l'italiano) con un'altra dotata di grammatica perspicua (l'esperanto, oppure una notazione logica). La prima è che saremmo costretti a spiegare il nuovo linguaggio ricorrendo alla lingua che già conosciamo e che è, per ipotesi, non perspicua: procedendo in tal modo, non è chiaro perché la nuova lingua dovrebbe risultare più perspicua. Non sono sicuro della gravità di questo ostacolo: non abbiamo forse inventato vari sistemi perspicui di notazione (per la matematica, la logica, la scienza e gli affari) spiegando abitualmente il loro uso per mezzo del nostro, non perspicuo, linguaggio ordinario? Non possiamo sempre creare l'ordine a partire dal caos, la trasparenza a partire dall'oscurità e dunque la perspicuità a partire dalla non perspicuità? Certo, la nuova notazione non ci fornirà una traduzione letterale di quella vecchia e non farà quindi sparire la non perspicuità del nostro linguaggio originario. Rimane quindi il problema di come riusciamo a capire il nostro linguaggio originale, nonostante la sua mancanza di perspicuità. Ma perché questo dovrebbe preoccuparci, se la nuova e perspicua notazione è un sostituto adeguato della vecchia lingua? Tuttavia, non è chiaro se la nuova notazione riuscirà davvero a essere un sostituto adeguato, se non in un ambito assai circoscritto.

Questo mi conduce alla seconda e più seria obiezione al progetto di rimpiazzare il nostro linguaggio non perspicuo con uno perspicuo. Possiamo sicuramente inventare un linguaggio con una sintassi più semplice e trasparente dell'italiano: ma quando Wittgenstein dice che la grammatica del nostro linguaggio non è perspicua non intende riferirsi alla sintassi. Con la parola «grammatica» si riferisce invece all'intero sistema d'uso delle nostre parole. Allo stesso modo, quando dice «linguaggio», non intende semplicemente una notazione con delle regole precise, ma l'intera attività di usare segni. E non è per niente ovvio che si possa inventare un linguaggio per tutti gli usi dei segni in senso così ampio, e tale che la sua grammatica sia perspicua. Questo sembra rispondere all'obiezione dei linguisti per cui dietro la struttura superficiale irregolare del nostro linguaggio c'è una sintassi precisa e pienamente regolare, la quale può essere anche innata per la mente umana. Le considerazioni di Wittgenstein non sono toccate da questa obiezione. Può essere o no che il nostro linguaggio abbia una sintassi profonda perspicua (un'assunzione che mi sembra peraltro arbitraria): il punto di Wittgenstein può essere comunque sostenuto. Tale sintassi profonda non determinerà in modo univoco l'uso che ne facciamo parlando. Wittgenstein può continuare a sostenere con ragione che il sistema d'uso non è perspicuo.

Che cosa quindi si ottiene di preciso costruendo una serie di modelli o rappresentazioni perspicue per una totalità non perspicua? Che relazione c'è tra questi modelli e la totalità? Ci sono due risposte possibili, molto diverse tra loro. La prima è che ognuno dei vari modelli perspicui rappresenterà una parte della totalità di cui ci stiamo occupando. La totalità non perspicua sarà quindi costituita da parti perspicue e ognuna di esse potrà essere rappresentata in maniera perspicua. Una totalità del genere non è perspicua solo nel senso che per rappresentarla completamente serve una serie non perspicua di rappresentazioni. La seconda risposta possibile è che ciascuna rappresentazione perspicua dia solo un'immagine approssimata della totalità e che si possa quindi comprendere la totalità soltanto mediante un certo numero di immagini più o meno adeguate del tutto. Possiamo chiamare la prima risposta «lettura parte-tutto» della non perspicuità e la seconda «lettura in termini di approssimazione» della non perspicuità. Wittgenstein era consapevole di entrambe, ma non le distingue in modo esplicito perché pensa che il linguaggio sia non perspicuo in entrambi i sensi. Quindi, se il linguaggio in generale è inteso comprendere sia il linguaggio della vita quotidiana che le notazioni logiche del calcolo proposizionale e altri sistemi precisi di notazione, potrà risultare che alcune parti del linguaggio si possono rappresentare con precisione, mentre altre solo approssimativamente. Il nostro fraintendimento del linguaggio dipenderà allora dalla falsa idea che le parti rappresentabili solo approssimativamente siano come quelle rappresentabili con precisione. Siamo in tal senso vittime di una «fallacia parte-tutto». Ci possono invece essere altre totalità che si possono rappresentare solo mediante approssimazioni. Se crediamo che rappresentazioni di questo genere debbano essere rappresentazioni esatte o complete, il nostro errore sta nel fraintendere l'idea di rappresentazione. Si tratta della fallacia commessa dall'autore del *Tractatus*: la convinzione che, affinché *A* rappresenti *B*, bisogna che *A* e *B* abbiano esattamente la stessa struttura. Tale convinzione è incompatibile con ciò di cui Wittgenstein si rende conto nelle *Ricerche*: una sola immagine può rappresentare cose completamente diverse («Una volta [...] un cubo di vetro, un'altra volta [...] una cassa aperta e capovolta; ora [...] un'intelaiatura di filo che ha questa forma; ora [...] tre tavole che formano un angolo solido» [RF, pp. 255-56]).

Ci sono due importanti conseguenze. La prima è che la nostra capacità di usare parole, il nostro padroneggiare la grammatica, la nostra abilità di partecipare alla forma umana di vita non può dipendere dal possesso di una rappresentazione perspicua dell'uso delle nostre parole, della nostra grammatica e della nostra forma di vita: queste rappresentazioni non ci sono, quindi non possiamo

possederle. Acquisiamo invece le nostre capacità linguistiche e di partecipazione alla vita umana attraverso l'abitudine e l'imitazione, la pratica e l'esercizio. Nella sezione 5 delle *Ricerche*, Wittgenstein scrive che le prime, primitive forme del linguaggio vengono insegnate ai bambini non mediante «spiegazione», ma con un «addestramento [Abrichten]». Wittgenstein si riferisce qui proprio all'addestramento cui sono abitualmente soggetti gli animali da circo. Mediante punizioni e ricompense riusciamo a indurli a fare quasi qualsiasi cosa. È qui facile pensare ai metodi rudi che Ludwig Wittgenstein, da maestro di scuola, usava con i bambini delle sue classi e che lo misero nei guai con i genitori e le autorità scolastiche. Wittgenstein scrive nelle *Ricerche* che una parte importante dell'addestramento «consisterà in ciò: l'insegnante indica al bambino determinati oggetti, dirige la sua attenzione su di essi e pronuncia, al tempo stesso, una parola. [...] Si può dire che questo insegnamento ostensivo delle parole stabilisce una connessione associativa tra parola e cosa» (RF, 6). Altrimenti l'insegnante può mostrare agli alunni una tabella con parole e oggetti e «si impara a cercare sulla tabella l'immagine corrispondente al segno mediante un addestramento, e una parte di questo addestramento consiste, ad esempio, in ciò: l'alunno impara a procedere sulla tabella col dito, orizzontalmente verso destra» (RF, 86). Impariamo a padroneggiare la grammatica del nostro linguaggio mediante semplici attività, come imparare a dirigere l'attenzione, provare ad articolare il suono finché diventa naturale, stabilire associazioni tra parole e cose, allenare la memoria, imparare a usare le dita e coordinare i movimenti delle dita con quelli degli occhi. In *Della Certezza* Wittgenstein aggiunge che «il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento» (DC, 475). Propone che dovremmo considerare piuttosto l'uomo nella sua natura di animale, «un essere primitivo cui si concede l'istinto, ma non il ragionamento». Quando il bambino impara parole come «libro» e «poltrona» non impara che ci sono tali cose, ma impara a prendere il libro o a sedersi in poltrona. Il gioco linguistico umano non si basa sulla conoscenza ma sulla pratica. «Il bambino, vorrei dire, impara a reagire in questo modo così e così; e reagendo in questo modo così e così non sa ancora nulla. Il sapere comincia soltanto a un livello successivo» (DC, 538).

Padroneggiare la grammatica è quindi una capacità pratica, e non consiste nel disporre di una sua rappresentazione perspicua. Questa stessa capacità pratica è essenzialmente complessa e quindi non perspicua. Progressivamente impariamo anche a riflettere sulla nostra grammatica, ed è a questo punto che impariamo a comprendere, usare e persino costruire sue rappresentazioni perspicue. Ma tali rappresentazioni saranno sempre parziali o approssimate, dato che la nostra capacità pratica di usare il linguaggio è e resterà

essenzialmente complessa, e dunque non perspicua. Nondimeno, le rappresentazioni perspicue della nostra grammatica possono avere diverse funzioni. Possono a volte essere utili nell'insegnare una lingua – come tutti sappiamo dall'esperienza di apprendere una seconda o una terza lingua da adulti. Sappiamo anche però che le regole grammaticali che ci vengono insegnate durante tale apprendimento avranno numerose eccezioni e non basteranno mai a conseguire una completa fluidità nell'uso della lingua. Le rappresentazioni perspicue della grammatica possono anche servire a disciplinare e regolarizzare le nostre pratiche linguistiche. Le accademie nazionali, come l'Académie Française, le usano spesso a tali scopi. Infine, le rappresentazioni perspicue possono aiutarci a superare confusioni grammaticali. Tali confusioni sono per Wittgenstein all'origine dei dilemmi filosofici. Per risolverli ci troviamo quindi a costruire varie rappresentazioni perspicue della nostra grammatica, ma nel farlo dobbiamo essere consapevoli che tali costruzioni possono a loro volta ingenerare nuove confusioni filosofiche. Quali rappresentazioni costruiamo e a quali scopi dipende, ancora una volta, da molti ed eterogenei fattori.

Ipercomplessità.

L'interesse di Wittgenstein per l'utilità e i limiti del metodo delle rappresentazioni perspicue andò oltre la sfera linguistica, come è evidente nelle *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer* e nei commenti sul *Tramonto dell'Occidente* di Spengler. Di contro al tentativo di Frazer di spiegare le pratiche magiche e religiose in termini evoluzionistici, Wittgenstein sostiene che questi fenomeni possono essere adeguatamente compresi solo con il metodo della rappresentazione perspicua. La rappresentazione di singole pratiche magiche e religiose e più in generale delle singole culture primitive renderà evidente la loro specifica «logica» o «grammatica». Queste rappresentazioni porteranno allo scoperto anche varie somiglianze di famiglia tra quelle pratiche e culture e la nostra civiltà scientifica. Lo scopo di questa applicazione del metodo della rappresentazione perspicua è quindi mostrare che la magia e la religione hanno la loro caratteristica grammatica e possono generare giochi linguistici che differiscono «grammaticalmente» da quelli generati dal nostro modo scientifico e tecnologico di pensare. A tal fine non è indispensabile essere in grado di elaborare rappresentazioni esaustive della magia, della religione e della scienza: Wittgenstein non assume di sicuro che siamo in grado di fornire una rappresentazione sinottica di fenomeni così complessi. Al contrario, il suo messaggio ultimo è proprio che non possiamo costruire una rappresentazione sinottica adeguata della forma umana

di vita nel suo complesso.

Analogamente, Wittgenstein contesta nei commenti a Spengler l'idea di un'unica, perspicua «morfologia della storia mondiale». Spengler aveva riconosciuto che le diverse civiltà sono interi organici non commensurabili, i quali possono essere compresi solo nei termini della propria logica interna, ma allo stesso tempo aveva sostenuto che fosse possibile rintracciare una morfologia comune a tutte le civiltà. Nel libro di Spengler troviamo quindi una tabella che vuole fornire una visione complessiva delle grandi civiltà mondiali. La tabella vuole mostrare che tutte le civiltà seguono lo stesso percorso di sviluppo interno, attraversando fasi esattamente corrispondenti. Questa tabella può essere considerata un paradigma di rappresentazione perspicua – ma è un tipo di rappresentazione perspicua che per Wittgenstein fallisce nel suo intento. Nonostante la simpatia per l'approccio di Spengler, Wittgenstein resta critico verso la possibilità di comprendere le civiltà umane nei termini di un singolo modello di sviluppo organico. Nel 1937, contrapponendo il punto di vista di Spengler al proprio, scrive che l'unico modo di evitare che le tesi generali (sul linguaggio, la cultura, la forma umana di vita) risultino vuote o ingiustificate è considerare la rappresentazione perspicua come un ideale, «termine di confronto – per così dire, come un'unità di misura – della nostra riflessione, e non come l'idea preconcepita cui tutto *deve* conformarsi. È proprio questa infatti la radice del dogmatismo in cui la filosofia può cadere con tanta facilità». Queste parole anticipano la sezione 131 delle *Ricerche filosofiche*, ma vanno anche oltre la versione successiva laddove Wittgenstein aggiunge: «L'ideale non perde nulla della sua dignità se viene introdotto come principio formale della riflessione. Una buona misurabilità» (PD, p. 57).

Quando il concetto di non perspicuità viene esteso dalla grammatica e dal linguaggio alla storia, la cultura, la società e la politica diventa particolarmente importante distinguere i diversi tipi di complessità e quindi di non perspicuità che queste totalità esibiscono. Tutte queste totalità sono ovviamente complesse in essenza, in quanto consistono di un gran numero di componenti di molti generi diversi, connessi da relazioni anch'esse eterogenee. Inoltre si tratta di totalità soggette a mutamento nel tempo. Il loro tipo di complessità è comunque diverso a seconda della natura dei loro elementi costitutivi. Mentre possiamo dire con qualche approssimazione che la grammatica e il linguaggio consistono di parole ed enunciati, la storia, la cultura, la società e la politica comprendono direttamente gli esseri umani – intesi non come corpi o come organismi biologici, ma come agenti che hanno opinioni su se stessi, su ciò che li circonda e anche appunto sulla storia, la cultura, la società o il sistema politico di cui fanno parte. Le opinioni di tali agenti non sono un elemento accidentale di queste totalità, ma

anzi le definiscono. Questo conferisce alla storia, alla cultura, alla società e alla politica umane un tipo di complessità completamente nuovo.

Se dovessi ad esempio fornire un resoconto della politica negli Stati Uniti dovrei anzitutto descrivere un gran numero di circostanze materiali: la condizione dell'economia, il bilancio e il deficit pubblico, il clima, il paesaggio, le risorse, le infrastrutture industriali ed economiche, la popolazione, la povertà e la ricchezza, e così via. Questa lista fa capire che già la componente materiale della cultura politica americana è essenzialmente complessa e quindi non perspicua. Poi, per caratterizzare la politica americana, dovrei parlare delle opinioni dei Repubblicani e dei Democratici, delle bizzarre convinzioni di alcuni fondamentalisti, del nazionalismo aggressivo di alcuni neoconservatori e del liberalismo e umanismo un po' inefficace di molti altri americani. Tutto questo aggiunge un intero nuovo livello di complessità alla struttura del sistema politico. Ogni punto di vista (variabile nel tempo) di questi diversi partiti politici riguarda poi non solo gli aspetti materiali del sistema, ma anche le opinioni che gli altri hanno sul sistema. I Repubblicani non solo hanno opinioni politiche sull'economia, ma anche sulle opinioni dei loro avversari democratici. Lo stesso accade, all'inverso, per i Democratici. È facile vedere che ogni posizione politica sarà quindi non perspicua. Non sto dicendo che tali opinioni ci siano inaccessibili in linea di principio. Proprio Wittgenstein, nelle sue riflessioni sulla natura della coscienza, ha mostrato che quest'ipotesi è assurda. Se fosse per me impossibile in linea di principio dire alcunché sulle opinioni altrui, un tale coleottero potrebbe anche non esistere. È comunque vero che di fatto non posso fornire la rappresentazione sinottica adeguata di alcun punto di vista politico. La mia rappresentazione sarà solo un resoconto parziale o un'approssimazione dell'opinione altrui, e molto probabilmente entrambe le cose.

A *fortiori* anche la totalità delle opinioni politiche del sistema politico americano sarà non perspicua. Abbiamo quindi numerosi altri livelli di non perspicuità. Lo stesso accadrà per altre totalità come la società umana, la civiltà umana e naturalmente per la forma umana di vita nel suo complesso. Tutte queste totalità esemplificano un tipo di complessità ben superiore a quello della grammatica e del linguaggio. Per distinguerle, potremmo quindi parlare in questi casi di *ipercomplessità*.

Le totalità essenzialmente complesse sollevano problemi epistemici peculiari, in quanto non possiamo comprenderle nemmeno con i metodi che usiamo per comprendere le totalità perspicue. Ulteriori difficoltà epistemiche riguardano le totalità ipercomplesse e si manifestano in tutti i tipi di ricerca sulla forma umana di vita. Esse

però non sono ancora adeguatamente riconosciute. Gli studiosi della società umana continuano, in linea di massima, a cercare una visione sinottica della vita umana. Se però le rappresentazioni di totalità complesse e ipercomplesse sono intrinsecamente problematiche, dobbiamo chiederci perché essi insistano testardamente nel progetto di costruire rappresentazioni sinottiche. Ovviamente Wittgenstein riconosce l'utilità di rappresentazioni parziali e approssimative della nostra grammatica e del nostro linguaggio e, presumibilmente, anche della nostra forma di vita. È anzi convinto che tali rappresentazioni svolgano ruoli importanti in filosofia, ma pensa anche che sia inutile cercare di costruire un'unica rappresentazione sinottica della nostra grammatica, del nostro linguaggio e della nostra forma di vita. Questa ambizione gli sembra guidata dall'illusione che le confusioni generate da totalità non perspicue si possano risolvere solo costruendo rappresentazioni perspicue. Poiché invece le totalità sono intrinsecamente non perspicue, l'ambizione si rivelerà impossibile da soddisfare. Il risultato sarà che ci ritroveremo con costruzioni teoriche sempre più complesse e schemi sempre più elaborati, ma destinati al fallimento. Dovremmo quindi abbandonare la pretesa di costruire una rappresentazione sinottica di totalità non perspicue e mirare invece a rappresentazioni perspicue di alcuni aspetti specifici di tali totalità: quelli che erano stati all'inizio fonte di confusioni.

Quanto è soddisfacente questa conclusione? Forse è adeguata nei casi della grammatica e del linguaggio, ma la situazione cambia quando abbiamo a che fare con totalità ipercomplesse. Gli agenti all'interno delle totalità ipercomplesse hanno bisogno di una visione complessiva delle rispettive totalità. Ad esempio, per agire in ambito politico, gli agenti hanno bisogno di una visione complessiva del sistema politico. Per agire all'interno di una cultura, gli agenti hanno bisogno di una visione complessiva di quella cultura. Per partecipare a delle vicende storiche gli agenti hanno bisogno di una prospettiva storica. Naturalmente queste visioni complessive saranno di solito schematiche, ma nondimeno avranno carattere sinottico. Questo non accade per il linguaggio: per parlare un linguaggio non ho bisogno di averne una visione complessiva. Rimane quindi il problema di capire cosa voglia dire per noi essere agenti all'interno di totalità ipercomplesse.

1 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Yellow Book*, in *Wittgenstein's Lectures 1932-1935*, a cura di Alice Ambrose, Blackwell, Oxford 1979, p. 43.

2 G. E. MOORE, *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33* cit., p. 280.

3 *Ibid.*, p. 359.

4 L. WITTGENSTEIN, *Lezioni 1930-1932. Dagli appunti di John King e Desmond Lee* cit., pp.

53-54.

⁵ ID., *Yellow Book* cit., p. 43.

⁶ Si veda ad esempio FRANZ GRUTHUISEN, *Naturgeschichte des gestirnten Himmels*, Fleischmann, München 1836.

Capitolo settimo

Tratti visibili di un binario che si prolunga invisibilmente all'infinito

Tu dici di non poter non,
ma non puoi dire che cosa
ti costringa.

L. WITTGENSTEIN,
*Osservazioni sopra i
fondamenti della matematica*,
p. 297.

Le regole hanno un ruolo indispensabile nelle nostre vite, sotto forma di leggi, regolamenti, istruzioni tecniche, principî morali e di prudenza, ma anche di regole di giochi, della moda e del galateo, e ovviamente di regole logiche, matematiche e grammaticali. Anche a causa di questa eterogeneità una storia e una filosofia delle regole – che spieghino come le concepiamo e le usiamo, come vengono insegnate e giustificate, quale ruolo abbiano nelle nostre pratiche, come siano divenute così pervasive, se il loro status sia quello di comandamenti divini oppure di principî di razionalità e se siano iscritte nella natura delle cose oppure frutto di convenzioni – devono ancora essere scritte. Prendiamo ad esempio l'originale regola secondo cui le regole sono fatte per essere violate. Perché ci dovrebbe servire una regola per mettere in discussione le regole che abbiamo, per vincolarne l'applicazione senza per forza sovvertirle? La riflessione filosofica su questi problemi è ancora nella sua infanzia, ma senz'altro Wittgenstein ha contribuito a farla nascere. La sfida per noi è sviluppare gli interrogativi che Wittgenstein ha sollevato.

Procedere secondo regole.

L'interesse di Wittgenstein per le regole e per il problema del seguire una regola può essere ricondotto, al pari di molti altri temi del suo pensiero, all'analisi critica della logica di Frege.

Una delle innovazioni più importanti di Frege fu la netta distinzione tra le formule del suo linguaggio simbolico e le regole di inferenza che si applicano a esse. La logica tradizionale, da Aristotele all'Ottocento, non ha mai dato grande peso a questa distinzione. Per Frege invece le regole di inferenza costituirono il fondamento di una nuova logica. Per sottolineare quanto fosse importante tenerle separate, egli scrisse nella *Begriffsschrift* del 1879 – la prima esposizione della sua nuova logica – che queste regole, a differenza delle formule vere, «non possono venir espresse nell'ideografia» ¹. Esse appartengono –

potremmo dire – al metalinguaggio della notazione concettuale. Frege osservò inoltre che tali regole di inferenza erano indispensabili «dal momento che non si possono enumerare tutte le leggi del vastissimo insieme di quelle enunciabili» e «la completezza non potrà venir raggiunta se non con la ricerca di quelle che *in base alla loro forza* le racchiudono tutte in sé». Era quindi necessario conferire alla logica forma assiomatica, cominciando con nove «giudizi del pensiero puro» per poi «derivare i più complessi di tali giudizi da quelli più semplici» mediante le regole di inferenza. Secondo Frege si poteva così mostrare come alcuni giudizi sono contenuti implicitamente in altri e in particolare come il contenuto degli assiomi includa, «anche se non sviluppato», il contenuto di tutte le formule che ne derivano. Grazie alle regole di inferenza si potevano quindi mettere «in evidenza tutte le relazioni delle leggi del pensiero». Per Frege le regole di inferenza erano quindi (secondo la celebre espressione di Wittgenstein) «tratti visibili di binari che si prolungano invisibilmente all'infinito».

Nel secondo volume dei suoi *Principi dell'aritmetica* (1903) Frege tornò sulla connessione tra le regole e la nostra capacità di afferrare un «numero illimitato di leggi», e più in generale di abbracciare con il pensiero totalità infinite. La sua motivazione era quella di difendere di nuovo la tesi che le formule aritmetiche esprimono verità logiche. In questa fase i suoi oppositori erano «formalisti matematici», secondo i quali le formule aritmetiche erano invece mere configurazioni di simboli prive di significato, e da questo punto di vista potevano essere paragonate a disposizioni di pezzi su una scacchiera. In questo modo i formalisti cercavano di evitare ogni riferimento a entità astratte come numeri e insiemi, come anche a totalità infinite. In polemica con loro, Frege osservò che essi non riuscivano davvero a evitare il ricorso in aritmetica al linguaggio dotato di significato, dato che dovevano comunque formulare delle regole per il loro calcolo, per quanto lo presentassero come non interpretato. Anche prendendo l'aritmetica come un gioco con simboli non interpretati, si deve comunque distinguere «fra gioco vero e proprio e teoria del gioco»; il genuino interesse del logico e del matematico si sposta allora dal gioco alla teoria e l'infinito rientra inevitabilmente in ballo, dato che nella teoria si devono formulare regole con estensioni infinite. Per evitare questo esito i formalisti avevano proposto di identificare le regole dell'aritmetica con disposizioni di simboli o con mosse del gioco. Frege aveva però risposto: «le azioni all'interno del gioco procedono secondo le regole, come tutti riconoscono; ma le regole non sono parte del gioco, bensì i fondamenti della teoria del gioco». Aggiunse anche che «nessuna disposizione di pezzi degli scacchi e nessuna mossa esprimono una regola; infatti il ruolo dei pezzi nel gioco degli scacchi non è affatto esprimere qualcosa, bensì essere mossi secondo le

regole» 2.

Quando scrisse il *Tractatus*, Wittgenstein aveva piena familiarità con queste considerazioni di Frege, ma non le condivideva. Su questo le sue opinioni erano anzi più vicine a quelle dei formalisti che a Frege. Abbiamo già visto che per lui le equazioni aritmetiche sono «pseudo-proposizioni» e quindi, in senso stretto, prive di significato. Più in generale, egli si associava alla scarsa considerazione di Russell per le tesi di Frege sull'indispensabilità delle regole di inferenza. In effetti, il *Tractatus* parla pochissimo di regole, come d'altra parte dedica poca attenzione all'aspetto deduttivo della logica. Per prendere le distanze dall'obiettivo di Frege e Russell di assiomatizzare la logica e la matematica, egli scrisse ad esempio: «Tutte le proposizioni della logica sono paritetiche; tra esse non vi sono né leggi fondamentali, né proposizioni derivate che siano tali per essenza» (*TLP*, 6.127). Per lui ogni proposizione della logica era una tautologia, e questo poteva essere mostrato per ciascuna in modo diretto, senza bisogno di argomentazioni deduttive. In questo senso «ogni proposizione» è «la sua propria dimostrazione» (*TLP*, 6.1265). Non dimostrò alcun interesse nemmeno per le regole sintattiche, che d'altra parte anche Frege aveva trascurato. Pensava invece che i segni di cui le proposizioni sono composte determinassero di per se stessi le loro possibili combinazioni. «Le regole della sintassi logica devono comprendersi da sé, solo che si sappia come ogni singolo segno designi» (*TLP*, 3.334). Non disse nulla nemmeno sulle regole semantiche – del linguaggio ordinario o della logica simbolica – anche in questo caso al pari di Frege. Secondo il *Tractatus* il significato delle nostre proposizioni si mostra direttamente. Infine, Wittgenstein respinse con decisione l'idea che il metalinguaggio fosse utile, e anzi che fosse possibile. Una volta che una notazione è stabilita vi è «in essa una regola» secondo cui si formano le proposizioni. «Queste regole sono equivalenti ai simboli, e in esse si rispecchia il loro senso» (*TLP*, 5.514).

Intorno al 1930, nell'ambito della revisione delle assunzioni del *Tractatus*, Wittgenstein si trovò a conferire ben altra importanza alle regole e al loro ruolo nel pensiero e nella prassi. In questi anni giunse anzi a criticare Russell per aver trattato gli assiomi dei *Principia Mathematica* come se fossero «contemporaneamente le configurazioni principali e le regole del modo di procedere. Ma si sbagliava e infatti fu costretto ad aggiungere ulteriori regole. [...] Tale distinzione era già stata enunciata da Frege» 3. Questa osservazione era in effetti una specie di autocritica e mostra quanto egli si fosse allontanato dalle precedenti opinioni sulle regole. Moore se ne accorse quando frequentò le lezioni di Wittgenstein nei primi anni Trenta. Egli riferisce che a quel tempo Wittgenstein insisteva sul fatto che

comprendere le regole grammaticali del nostro linguaggio ci aiuterebbe ad affrontare numerosi problemi filosofici. Ciò in effetti si accorda con la tesi del *Libro blu* secondo cui ogni proposizione metafisica «cela una regola grammaticale» (*BM*, p. 75). Non è facile ricostruire le motivazioni di questa svolta. Forse una traccia si trova negli appunti di due studenti di Wittgenstein in quegli anni. Secondo tali appunti, nella primavera del 1931 Wittgenstein sosteneva che «vi devono essere regole, perché il linguaggio deve essere sistematico. Considerate i giochi: se non ci sono regole non c'è gioco, e il gioco degli scacchi, per esempio, in questo senso è simile a un linguaggio. Quando usiamo il linguaggio noi scegliamo parole che si adattano alle circostanze» 4. Nel semestre precedente Wittgenstein aveva anche detto che «se una proposizione deve avere senso dobbiamo impegnarci all'uso delle parole in essa. Non è una questione di associazione; questo non farebbe funzionare affatto il linguaggio. Ciò che è essenziale è che usando la parola mi impegno a una regola d'uso» 5. Ci devono quindi essere regole perché il linguaggio è sistematico; ci devono essere regole perché il linguaggio è come un gioco e i giochi devono avere regole; ci devono essere regole perché nell'usare parole noi assumiamo degli impegni o perché (per dirlo con termini più attuali) il nostro uso ha una componente normativa.

Regole e regolarità.

Moore trovò difficile comprendere quelle lezioni. Notò che Wittgenstein «non stava usando l'espressione "regole di grammatica" in uno dei sensi ordinari», e non riusciva «a farsi un'idea chiara su come la stesse usando» 6. Moore si rese insomma conto che la posizione di Wittgenstein sulle regole era allora in evoluzione. In un primo momento sembra che egli abbia ritenuto che il linguaggio avesse sempre regole grammaticali precise, ma poi nel 1933-34 osservò che la concezione «del linguaggio come d'un simbolismo usato in un calcolo rigoroso» derivava dall'indebita estensione del caso della notazione scientifica e matematica: «Solo di rado il nostro uso comune del linguaggio è conforme a questo canone di rigore» (*BM*, p. 37). Più tardi ancora, nelle *Ricerche filosofiche*, osservò che c'era in effetti un'analogia tra linguaggio e giochi ma che non tutti i giochi erano giocati secondo regole. Ci sono anche giochi in cui giochiamo «senza scopo» o «facciamo le regole via via che procediamo». Wittgenstein ne concluse che l'applicazione di una parola «non è limitata dovunque da regole» (*RF*, 84). Questa affermazione è stata un punto critico per alcuni interpreti di Wittgenstein, tra i quali linguisti e logici tra i più importanti del Ventesimo secolo. Va in effetti considerata con grande attenzione, anche perché è importante per il modo in cui dovremmo

concepire la nostra esistenza sociale e politica.

Bisogna anzitutto osservare che ci sono ovviamente usi del linguaggio che non seguono regole grammaticali o deduttive. È evidente che nel linguaggio poetico le usuali regole sintattiche e semantiche sono spesso sospese. Ci sono anche usi «agrammaticali» del linguaggio da parte di bambini, parlanti distratti e persone che non conoscono bene una lingua. Questi casi sono però tutto sommato marginali rispetto all'uso normale e governato da regole del linguaggio. È più significativo osservare che il nostro linguaggio non è un sistema fisso; le nostre pratiche linguistiche sono invece in costante mutamento. Non è plausibile assumere che in ogni fase di questo mutamento ci siano regole precise che governino con esattezza l'uso del linguaggio in quella fase. Questa osservazione può essere generalizzata dicendo che solo ciò che è regolare può essere regolato da una regola. Gli eventi unici e isolati non possono essere governati da regole. Ovviamente alcuni nostri usi linguistici sono governati da regole precise: essi riguardano situazioni regolari e che possono essere previste. Ma il linguaggio non comprende solo situazioni come queste: lo usiamo anche in situazioni del tutto nuove e per esprimere pensieri del tutto nuovi. In questi casi elaboriamo forme sintattiche e semantiche che prima non esistevano. Sarebbe sbagliato pensare che questi usi del linguaggio siano predeterminati da un insieme fisso di regole.

Anche quando le nostre pratiche linguistiche sono regolari, non dovremmo per forza assumere che siano governate da regole. Wittgenstein propone di distinguere tra azioni e processi in cui una regola viene seguita e azioni e processi che sono meramente in accordo con una regola. C'è una differenza evidente tra un agente che consulta una regola e poi agisce sulla base di essa e un processo meramente meccanico che possa essere descritto nei termini di una regola. Un essere umano, quando calcola la somma di 145 e 387, può applicare in modo cosciente le regole dell'addizione; nel frattempo, una macchina in grado di fare addizioni può dare lo stesso risultato in modo meccanico, non perché segua una regola ma perché è stato costruito in modo da ottenere il risultato corretto meccanicamente. Che cosa dobbiamo invece dire di un agente che faccia un calcolo senza applicare in modo cosciente le regole dell'addizione? Dobbiamo concepirlo in analogia con l'agente che segue deliberatamente le regole o in analogia con la macchina priva di mente? L'atteggiamento metodologico di Wittgenstein dopo il 1930 è di evitare di assumere che ci siano processi nascosti, «inconsci». I fenomeni devono essere presi per come si presentano, e le difficoltà filosofiche non si rimuovono scoprendo meccanismi, strutture o processi nascosti dietro i fenomeni, ma facendo molta attenzione a ciò che di per sé è «aperto

alla vista» ma che spesso non vediamo proprio perché è così vicino. «Ciò che è nascosto non ci interessa» (RF, 126). Si tratta dello stesso atteggiamento che nel *Libro blu* lo portava a dire che una regola è coinvolta in un calcolo soltanto se «il simbolo della regola fa parte del processo di calcolo» (BM, p. 22). Resta comunque arduo classificare il caso di un agente che dapprima applica certe regole per svolgere un compito, ma in seguito prende una tale confidenza con il compito da non aver più bisogno di invocare regole. Dobbiamo allora dire che sta seguendo le regole «inconsciamente» oppure – come parrebbe più plausibile – che la sua azione è ora diventata così «abituale» o perfino «meccanica» che egli non segue più una regola, ma ha imparato ad agire in modo che è meramente in accordo con una regola?

Wittgenstein sostiene in effetti che la regolarità del comportamento è un fenomeno più fondamentale del seguire una regola: non potremmo imparare a far nulla, se dovessimo prima imparare le regole. Nel *Libro blu* arriva a questa conclusione dicendo che l'insegnamento può essere concepito in due modi molto diversi. Quando insegniamo ad esempio a uno studente la parola «giallo», tale insegnamento può prevedere un'esercitazione (BM, p. 20). Questa modalità di insegnamento può essere confrontata con l'installazione di «un collegamento elettrico tra un interruttore ed una lampadina». Ma l'insegnamento della parola «giallo» può invece consistere nel fornire allo studente una regola «che interviene (è coinvolta) essa stessa nei processi di comprensione, d'obbedienza, etc.» (BM, p. 21). Si può avere la tentazione di interpretare questi passi attribuendo a Wittgenstein una preferenza per il secondo modo di concepire l'insegnamento, ma in effetti egli sostiene che entrambi i procedimenti caratterizzano l'insegnamento effettivo e che il primo procedimento – più elementare – è presupposto nel più sofisticato procedimento di apprendimento mediante regole. Per questo scrive nelle *Ricerche filosofiche* che l'apprendimento del bambino è all'inizio un'esercitazione o una forma di condizionamento. Nei suoi ultimi scritti si esprime nello stesso senso: «Per stabilire una prassi non sono sufficienti le regole, ma abbiamo bisogno anche di esempi. Le nostre regole lasciano aperte certe scappatoie, e la prassi deve parlare per se stessa. La prassi del giudizio empirico non l'impariamo imparando regole; ci vengono insegnati *giudizi*, e la loro connessione con altri giudizi. Ci viene resa plausibile una *totalità* di giudizi. [...] La luce sorge gradualmente sulla totalità» (DC, 139-41).

Sono sorte controversie interpretative tra «individualisti» e «collettivisti» a proposito del modo in cui Wittgenstein intende le regole. Mentre secondo i primi le regole sono per Wittgenstein «intenzioni permanenti» che in linea di principio possono caratterizzare un singolo individuo, gli altri sostengono che per lui le

regole sono convenzioni sociali condivise e seguire una regola è partecipare a un'istituzione e adottare un uso o una convenzione. David Bloor, che ha sostenuto con forza la lettura «collettivista», scrive a proposito del seguire una regola:

La vera origine del vincolo che ci impedisce di procedere in modo sregolato e casuale quando procediamo da una situazione all'altra è data dalle specifiche circostanze che ci si impongono: gli istinti, la nostra natura biologica, le esperienze sensoriali, le interazioni con altre persone, i nostri scopi immediati, la nostra formazione, il nostro prevedere le possibili sanzioni e le nostre reazioni a esse, e così via nell'ampia gamma di cause, a partire dalla dimensione psicologica per arrivare a quella sociologica 7.

È un resoconto sostanzialmente credibile degli aspetti che interessavano Wittgenstein, anche se può essere criticata l'insistenza di Bloor sul fatto che queste eterogenee osservazioni costituiscano una teoria unitaria. Lo scopo dichiarato di Wittgenstein è invece quello di riportare il pensiero dalla teorizzazione filosofica alla dimensione di un «uomo del senso comune» (*BM*, p. 67), e questo riguarda senza dubbio anche la sua caratterizzazione delle regole.

Gli usi delle regole.

Per elaborare, comunicare, comprendere e usare regole servono specifiche abilità, ma il possesso di tali abilità non è scontato. Ci sono creature senzienti che non le hanno. Dobbiamo quindi chiederci come un bambino riesce a comprendere cosa l'insegnante vuole quando gli dice ad esempio: «per favore, apri la porta». Nel *Libro blu* Wittgenstein scrive: «Se do a qualcuno l'ordine: "Va' a cogliere un fiore rosso in quel prato", come saprà quale sorta di fiore portarmi, se gli ho dato solo una parola?» (*BM*, p. 3). Come accade che una parola, un disegno o un gesto guidino le azioni? Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein aggiunge: «Seguire una regola è analogo a: obbedire a un comando. Si viene addestrati a ubbidire al comando» (*RF*, 206). Ma niente garantisce che questo addestramento abbia successo. Cosa dobbiamo dire dei casi in cui l'allievo non ce la fa? «Questo caso avrebbe somiglianza con quello di un uomo che, a un gesto ostensivo della mano, reagisse naturalmente guardando in direzione del polso, anziché nella direzione della punta delle dita» (*RF*, 185). Di solito però gli esseri umani sanno guardare nella giusta direzione, o possono imparare a farlo. Ma anche questo non si può dare per scontato: alcuni cani imparano a capire che quando il padrone punta il dito vuole indicare qualcosa di distante, mentre altri continuano imperterriti a guardare il dito. Se gli esseri umani non fossero in grado di capire

come le parole, i segni e i gesti possono talora guidare le azioni, la pratica di istituire regole e seguirle non sarebbe nemmeno cominciata. «Una regola sta lí come un indicatore stradale. [...] Ma dove sta scritto in quale senso devo seguire quel segnale? Se devo andare nella direzione indicata dal dito o non piuttosto (p. es.) nella direzione opposta?» (RF, 85). Perché gli indicatori stradali ci siano utili bisogna che siamo in grado di interpretarli *come* indicatori stradali e anche di capire *come* orientano il nostro comportamento.

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein giunge a questa conclusione: «Della comprensione che si raggiunge tramite il linguaggio non fa parte soltanto una concordanza nelle definizioni, ma anche (per quanto strano ciò possa sembrare) una concordanza nei giudizi. [...] Ma ciò che chiamiamo “misurare” è determinato anche da una certa costanza nei risultati delle misurazioni» (RF, 242). Il fatto che perlopiú concordiamo nell'applicazione delle regole «non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita» (RF, 241). Alla base della nostra capacità di seguire regole c'è quindi un «modo di comportarsi comune agli uomini» (RF, 206). Questo fatto non appare chiaro se consideriamo le regole di per se stesse; non appena però facciamo caso a come le applichiamo, capiamo che «seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni)» (RF, 199). Per quanto questo modo di mettere le cose sia suggestivo, non bisogna dimenticare che alcune abitudini e usanze si sviluppano proprio a partire da regole e che anche alcune istituzioni vengono istituite per mezzo di regole (per esempio gli stati, per mezzo delle costituzioni) e operano applicando regole. Wittgenstein ha però comunque ragione nel sostenere che la nostra pratica di avere e seguire regole dipende da forme piú elementari di comportamento. Potremmo riassumere questo punto dicendo che la regolarità delle azioni è piú primitiva dell'agire secondo regole. Una tesi del genere non è interessante solo per lo studio del linguaggio, della logica e della matematica, ma anche se vogliamo comprendere i fenomeni sociali e politici.

Ma qual è l'influsso del ricorso a regole sulla nostra forma di vita? Che tipo di progresso fa il bambino che impara a capire e a seguire regole? Quale vantaggio ottiene la società istituendo regole? Non si può dare una risposta semplice e univoca a queste domande, perché le regole hanno molte forme diverse e svolgono quindi funzioni assai varie. Wittgenstein ebbe piena coscienza di questa eterogeneità. Nell'approfondita discussione sulle regole nel *Libro marrone*, si astenne dal dire in termini generali che cosa sia una regola e preferí invece elencare «differenti applicazioni della parola “regola”» (BM, p. 130). Il concetto di regola è quindi un concetto di somiglianza di famiglia. In alcuni casi, le regole sono ordini specifici, richieste e cose del genere;

all'altro estremo dello spettro, includono prescrizioni di tipo generale (del tipo che viene ad esempio enunciato dai moralisti). Mentre alcune regole fissano stringenti requisiti, altre sono permissive, con una grande varietà di livelli intermedi. Alcune regole sono poi precise, mentre altre si limitano a un suggerimento vago; mentre alcune determinano la loro applicazione con ferreo rigore, altre si prestano a essere interpretate; alcune possono essere espresse in un linguaggio quotidiano, mentre altre richiedono il ricorso a una terminologia giuridica specializzata, o ad altri linguaggi specialistici; mentre alcune hanno forma proposizionale, altre assumono la forma di «tabelle, definizioni ostensive e strumenti analoghi» ⁸, tra i quali disegni o gesti (BM, p. 120). Infine, mentre alcune regole regolano direttamente le azioni, altre – come la regola che le regole esistono per essere violate – regolano altre regole (BM, p. 121).

Molte forme complesse di comportamento umano non sarebbero possibili senza il possesso e l'applicazione di regole. Questo non vale solo per la matematica, la tecnologia e la scienza, ma anche per molte attività sociali in ambito finanziario, economico, culturale o politico: la legge, i sistemi di regolazione (ad esempio per il traffico o per assemblare oggetti), le istituzioni religiose o politiche. Le regole ci aiutano a standardizzare le nostre azioni rendendole più uniformi, più prevedibili e quindi più trasparenti agli altri. Ci aiutano pertanto a coordinare le azioni in modo più efficace, perseguendo obiettivi complessi e a lungo termine.

Tre domande sulle regole.

Wittgenstein affrontò in particolare tre questioni a proposito delle regole: innanzitutto l'inesorabilità con cui una regola sembra determinare le proprie applicazioni; in secondo luogo, la generalità che contraddistingue le regole; in terzo luogo, il loro carattere «normativo».

1) Dirò qui relativamente poco sulla prima questione, sebbene sia stata per Wittgenstein una questione centrale a partire dalla metà degli anni Trenta. Una discussione approfondita coinvolgerebbe problemi complessi che esulano dagli intenti di questo libro. Si può però fare riferimento a una vasta letteratura su questo argomento, in larga parte ispirata dall'affascinante trattazione di Saul Kripke nel suo *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*. In questo capitolo non possiamo certo ricostruire in modo completo tale discussione e posso solo invitare i lettori interessati a consultare la letteratura specializzata. Si consideri poi che l'inesorabilità dell'applicazione è un tema di grande importanza in settori come la logica e la metafisica,

ma lo è meno quando si è più interessati agli aspetti sociali, culturali e politici della forma umana di vita. Ci limiteremo quindi a qualche rapida considerazione.

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein fa dire al proprio interlocutore immaginario che «una volta marcata con un determinato significato, la regola traccia la linea della sua propria osservanza attraverso l'intero spazio» (RF, 219). Wittgenstein riteneva questa tesi altamente problematica. Da una parte egli ammette che si ha la tentazione di dire che «i passaggi sono già compiuti», «anche prima che io li compia per iscritto, oralmente, o idealmente» e che tali passi sono «predeterminati, anticipati in un modo *singularissimo* – come solo l'intendere può anticipare la realtà» (RF, 188). Tenta però anche di mostrare, mediante numerosi esempi, quanto tale tesi sia problematica. Il problema è che negare la tesi sembra condurci alla conclusione altrettanto inaccettabile che «una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola» (RF, 201). La questione ha a che fare con problemi spesso affrontati dai filosofi – a partire da Platone – e che hanno talora determinato un eccesso di speculazioni metafisiche. Wittgenstein comincia con il chiedersi quale sia il nostro criterio per dire che una formula determina una certa applicazione. La risposta è semplice: «il modo e la maniera in cui la usiamo costantemente, il modo in cui ci è stato insegnato ad usarla» (RF, 190). Si può avere la tentazione di dire che intuiamo il significato di una regola «d'un colpo», ma Wittgenstein obietta che non abbiamo «alcun modello di questo super-fatto» e subiamo semplicemente la seduzione di una «super-espressione» filosofica (RF, 192). È però consapevole di quanto sia difficile convincere i lettori della sua posizione, e per questo si impegna moltissimo a sostenerla, sia nelle *Ricerche filosofiche* che nelle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*. Gli interpreti, specie a partire dal lavoro di Kripke, hanno dibattuto a lungo su come Wittgenstein affronti questo apparente «paradosso» e sull'efficacia del suo approccio. Chiunque abbia ragione in tali controversie interpretative, è sicuro che questo tema rientra nel progetto a lungo termine, già annunciato nel *Tractatus*, di liberare termini modali come «necessario» e «deve» dalla loro aura metafisica.

Le regole «inesorabili» sono caratteristiche della logica e della matematica. Riteniamo ad esempio che la regola «aggiungere 2» a un numero dato specifichi in modo «inesorabile» che dopo 1000 dobbiamo scrivere 1002. Wittgenstein considera il caso di uno studente che insiste a scrivere 1004 dopo 1000, sostenendo di stare applicando la regola «aggiungere 2». Fa osservare all'insegnante: «“Ma quando gli ho dato l'ordine, sapevo già che dopo 1000 doveva scrivere 1002!”» In realtà però è improbabile che l'insegnante pensasse proprio

al passo tra 1000 e 1002 quando ha impartito l'istruzione, e anche se avesse pensato a *questo* passo, ce ne sono sicuramente altri a cui non ha pensato, come quello tra 1006 e 1008. Wittgenstein risponde quindi all'osservazione dell'insegnante: «Il tuo "Allora sapevo già..." vuol dire pressappoco: "Se allora mi si fosse chiesto che numero doveva scrivere dopo il 1000, avrei risposto '1002'". E io non lo metto in dubbio» (RF, 187). L'assunzione problematica è invece che «quell'intendere il comando avesse già eseguito, a suo modo, tutti quei passaggi: che la tua mente, quando intende, voli, per così dire, in avanti e compia tutti i passaggi prima che tu pervenga fisicamente a questo o a quel punto» (RF, 188).

2) Per consentirci di far ricorso a regole, il mondo deve essere sufficientemente regolare. A differenza dei comandi specifici, le regole hanno tipicamente carattere generale. «Non mentire» perderebbe il suo statuto di regola morale se ci fosse in generale una sola occasione per mentire. Come dice Wittgenstein, «non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta» (RF, 199). Inoltre, se ciò che è regolare diventasse eccezione e ciò che è l'eccezione diventasse regolare, i giochi linguistici governati da regole perderebbero il loro scopo. Quindi «solo nei casi normali l'uso della parola è tracciato chiaramente» (RF, 142). Potremmo dire che la generalità è un tratto essenziale delle regole e che l'utilità delle regole per la forma umana di vita è dovuta in ultima analisi al fatto che il mondo è abbastanza regolare e, in secondo luogo, alla nostra capacità di riconoscere tale regolarità e reagire a essa. Poniamo di tentare di addestrare un elefante a stare ritto sulle zampe posteriori nell'arena del circo quando riceve un apposito segnale. Un tale addestramento non avrebbe successo se l'elefante non venisse mai riportato nell'arena o se non fosse in grado di riconoscere più il segnale o l'arena. Lo stesso vale per il caso in cui tento di insegnare a un bambino la parola «giallo» alla presenza di un oggetto giallo. In tal caso mi aspetto che ci saranno altre occasioni di usare quella stessa parola, e mi aspetto che il bambino le riconoscerà come tali.

Anche in questo caso, però, non si può dare per scontata la nostra capacità di cogliere tale generalità. Poniamo di tentare di insegnare a un bambino a costruire una serie numerica in cui si parte dallo 0 e poi si aggiunge sempre 2 al numero precedente: si tratta di imparare la regola dell'addizione per 2. L'insegnante può addestrare il bambino ad applicare la regola fornendogli degli esempi. Poniamo che metta per iscritto la serie 0, 2, 4, 6, 8. Per quanti esempi l'insegnante fornisca – per quanto a lungo prosegua a scrivere la serie – ci sarà sempre un punto in cui il bambino deve proseguire da solo. In altre parole, il bambino deve arrivare a capire che la regola si applica anche oltre gli

esempi forniti dall'insegnante: deve capire come continuare la serie da solo. Ma cosa bisogna fare se il bambino continua la serie nel modo atteso fino a 1000, ma poi prosegue con 1000, 1004, 1008, 1012? Wittgenstein scrive: «Gli diciamo: “Guarda che cosa fai!” – Non ci comprende. Diciamo: “Dovevi aggiungere sempre *due*; guarda come hai incominciato la successione!” – Risponde: “Sì. Ma non è giusto? Pensavo di *dover* fare così”. – Oppure supponi che dica, indicando la successione: “Eppure ho continuato nella stessa maniera!”» (RF, 185). In altre parole, per applicare in modo corretto la regola di aggiungere 2, il bambino deve avere consapevolezza di ciò che ha già fatto, e deve quindi saper determinare in cosa consista proseguire «nello stesso modo». Anche in questo caso, tendiamo a dare per scontato il possesso di queste capacità. Ma se invece non le possedessimo, o le perdessimo di colpo?

3) Si dice talora che il ruolo pedagogico delle regole dipende dalla loro forza «normativa». I riferimenti alla normatività sono molto frequenti in alcuni settori della filosofia contemporanea, ma vanno trattati con prudenza. Di certo alcune regole vengono usate in modo normativo, ma molte altre no. I disegni che si trovano nei manuali per assemblare utensili sono un efficace esempio: il disegno ci mostra come deve risultare l'utensile assemblato e ci fornisce così una regola per l'assemblaggio. Il disegno ha però una funzione «normativa» solo in un senso debole: se non seguissi le istruzioni il prodotto non verrebbe assemblato nel modo previsto dal produttore e, di conseguenza, rischia di non essere idoneo a svolgere la funzione attesa. Una «norma» del genere non è però davvero normativa. Non è prevista alcuna sanzione: nessuno mi punirà se non seguirò le istruzioni. Non farlo ha ovviamente delle conseguenze: l'utensile assemblato potrà non funzionare. D'altra parte, potrei anche avere ragioni valide per assemblarlo a modo mio, ad esempio perché non mi interessa farlo funzionare nel modo inteso dal produttore. In ogni caso, la conseguenza della mancata applicazione della regola non costituisce una sanzione comminata come punizione. In questo senso Wittgenstein fa bene a parlare relativamente poco della funzione normativa delle regole.

È più opportuno limitare il termine «norma» alle regole che stabiliscono sanzioni, come spesso accade per le regole della vita sociale e politica. Alcuni direbbero che senza regole normative non ci può essere società e non ci può essere politica. È noto che secondo Hobbes il contratto sociale sarebbe vuoto senza la minaccia della spada. Anche in questo ambito ci sono però molti tipi diversi di forza normativa. Una distinzione importante è che la sanzione è a volte specificata nella regola stessa, mentre altre volte è estrinseca alla

regola. Un esempio della prima varietà è un vigile che fa una multa per eccesso di velocità, un esempio della seconda è l'insegnante che rimprovera uno scolaro per non aver rispettato una regola grammaticale. Sia l'insegnante che il vigile usano le regole in modo normativo, ma la regola grammaticale non ha di per se stessa contenuto normativo: specifica quali frasi siano grammaticalmente corrette, ma non stabilisce una sanzione per chi si esprima violando la grammatica. Una conseguenza del mancato rispetto della grammatica può consistere nel non essere capiti: ma questa non è una sanzione, così come bagnarsi non è una sanzione per non aver usato l'ombrello. Dall'altra parte, il Codice della strada non ci dice solo come guidare, ma precisa anche le sanzioni che poi il vigile applica. Ovviamente, qualsiasi regola può essere *usata* in modo normativo: l'insegnante che rimprovera usa così la regola grammaticale. Le norme del Codice della strada hanno in più un contenuto che è in se stesso normativo. Non rispettare tali norme può anche avere conseguenze non auspicabili (ad esempio un incidente), ma è importante distinguere tali conseguenze dalle sanzioni previste nelle norme stesse. I principi morali ed estetici, le regole del galateo e della moda sono da questo punto di vista analoghi alle regole della grammatica, mentre le leggi, i regolamenti amministrativi e le ordinanze sono analoghe alle norme stradali. Entrambi i tipi di regole hanno una loro ragion d'essere.

L'uso normativo delle regole di entrambi i tipi stabilisce delle gerarchie sociali tra chi applica la sanzione e chi la subisce. La possibilità di queste gerarchie si fonda sulla palese disuguaglianza di potere che caratterizza le relazioni umane. Tale disuguaglianza si manifesta nella relazione tra genitori e figli, tra insegnante e scolaro, tra chi è ricco e chi è povero, tra chi ha forza fisica e chi non ce l'ha. Quando tali disuguaglianze sono considerate inevitabili o anche legittime, il potere in questione viene definito autorità. Il potere e l'autorità sono certo fenomeni più fondamentali rispetto a un sistema di regole normative, ma le regole normative esprimono e rinforzano le disuguaglianze nei rapporti di potere.

Regole e interpretazioni.

Le dispute su come una regola vada applicata sono ovviamente assai frequenti. Questo accade ad esempio nei giochi che prevedono una competizione. In altri ambiti, tali dispute hanno addirittura a che fare con la genesi delle guerre. Si può anzi dire che le dispute sulle regole caratterizzino l'ambito della vita sociale e politica, e Wittgenstein osserva che in altre parti della vita umana non ci sono dispute di questo genere: «Non sorge alcuna disputa (poniamo tra i matematici) per stabilire se si è proceduto o meno secondo una regola. Per questo

non si viene, per esempio, a vie di fatto. Ciò fa parte dell'intelaiatura sulla cui base opera il nostro linguaggio» (RF, 240). In realtà anche in matematica sorgono talora controversie sull'applicazione di certe regole, come Wittgenstein ben sapeva dalla lezione del matematico olandese Brouwer che lo aveva colpito così profondamente nel 1928 e in cui Brouwer aveva criticato il ricorso al principio del terzo escluso in alcune parti della matematica. In effetti però è caratteristico della matematica che non ci si metta a discutere sulle applicazioni – ad esempio – delle regole sull'addizione. Se qualcuno dubitasse che $2 + 2 = 4$ non lo considereremmo un matematico dissidente, ma un incompetente.

Wittgenstein comprese che invece, fuori dall'ambito della logica e della matematica, le nostre regole si prestano a essere interpretate e che questo è causa di continue dispute sulla loro applicazione. In un passo che precede la discussione sul seguire una regola nelle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein confronta una regola con un'indicazione stradale e si chiede se un'indicazione stradale non lasci «àdito ad alcun dubbio circa la strada che devo prendere» e risponde che «qualche volta lascia àdito a dubbi, qualche volta no» (RF, 85). Anche le regole a volte lasciano dubbi su come applicarle, mentre altre volte questo non accade. Subito dopo Wittgenstein osserva che si può anche dire a qualcuno «fermati pressappoco qui!» e che un'istruzione del genere può essere perfettamente adeguata agli scopi che si prefigge, sebbene chi riceva questa istruzione debba ovviamente decidere da solo dove mettersi di preciso (RF, 88). Egli deve interpretare l'istruzione e decidere di conseguenza cosa fare.

È interessante notare che Wittgenstein comincia a discutere sistematicamente il seguire una regola nella sezione 143 delle *Ricerche filosofiche* discutendo varie regole matematiche «inesorabili», ma aggiunge poco oltre delle osservazioni su casi di regole interpretabili (RF, 156-84). Queste osservazioni sulle regole interpretabili sono state spesso trascurate dagli interpreti, un po' perché Wittgenstein stesso è per altri versi concentrato sul problema dell'inesorabilità delle regole in logica e matematica e un po' perché anche i filosofi analitici contemporanei preferiscono occuparsi di questo. La sezione 156 invece riguarda «l'attività del convertire in suoni ciò che è scritto o stampato». Wittgenstein si chiede in che senso il testo scritto «guidi» i suoni della lettura. Questo tipo di guida è sicuramente diverso da quella che una regola matematica fornisce al calcolatore. Le regole dell'addizione richiedono di continuare la serie numerica in un unico modo, senza spazio per scelte, interpretazioni e decisioni. Quando invece leggiamo un testo ad alta voce abbiamo sempre diverse opzioni (si pensi ai modi molto diversi in cui un attore può recitare l'*Amleto* di Shakespeare). Wittgenstein si dimostra quindi interessato a molti tipi

di performance sonora, tra i quali «scrivere sotto dettatura», «trascrivere un testo stampato» e «suonare seguendo le note». Si deve ricordare che Wittgenstein era un grande appassionato di musica e sapeva perfettamente cosa significava suonare sulla base di una partitura; si rendeva quindi conto che una partitura viene sempre interpretata. Nella famiglia Wittgenstein ci si lamentava spesso che Paul, il pianista professionista fratello di Wittgenstein, suonava in modo troppo meccanico.

La tesi che una partitura musicale richiede interpretazione merita di essere approfondita. Secondo Wittgenstein, «si dovrebbe chiamare “interpretazione” soltanto la sostituzione di un’espressione della regola a un’altra» (RF, 201). In questo senso, un’interpretazione potrebbe quindi consistere nella traduzione di una regola da una lingua a un’altra. Wittgenstein osserva che le interpretazioni così intese non possono che terminare a un certo punto: ci sarà comunque un’ultima interpretazione, per quanto resti sempre possibile fornirne una ulteriore. Questo ha delle conseguenze rilevanti sul modo di concepire l’applicazione di una regola:

In questa argomentazione avanziamo un’interpretazione dopo l’altra; come se ogni singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finché non pensiamo a un’interpretazione che a sua volta sta dietro la prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che *non* è un’interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d’applicazione, in ciò che chiamiamo «seguire una regola» e «contravvenire ad essa» (RF, 201).

Usiamo però la parola «interpretazione» anche in una diversa accezione, come è evidente nel concetto di interpretazione musicale. Tale interpretazione è un modo particolare di rendere la partitura, uno specifico modo di metterla in uso, e non una sua traduzione in un altro linguaggio. Anche l’attore che recita le parole di Amleto sul palcoscenico ci fornisce un’interpretazione nello stesso senso, e non sta per questo sostituendo espressioni con altre espressioni: piuttosto sta usando le parole di Shakespeare in un modo particolare. Wittgenstein era consapevole di queste due diverse accezioni del termine «interpretazione». Nel *Libro blu*, da una parte afferma che un parlante italiano potrebbe «interpretare» la parola tedesca *Bier* come «birra»⁹, dall’altra dice anche che colui che afferra il giusto strumento quando gli viene chiesto di prendere un banjo «ha dato alla parola “banjo” l’interpretazione corretta» (BM, p. 7). Che cosa giustifica il ricorso al concetto di interpretazione per la resa di una partitura, per il dar voce a un testo di Shakespeare e per il reagire alla richiesta di prendere un banjo? In ciascun caso l’applicazione della partitura, delle parole scritte o della richiesta orale non è determinata in modo

univoco: abbiamo a che fare con regole interpretabili, ossia prive di quella inesorabilità che invece caratterizza le regole logiche e matematiche.

Le regole interpretabili sono assai comuni nella vita sociale e politica. Ad esempio, la legge è sempre così. I giudici e le giurie, i pubblici ufficiali e i cittadini sono costantemente costretti a chiedersi: come va intesa la legge? Come si applica a una certa specifica situazione? Per rispondere a queste domande dobbiamo interpretare la legge, usare la nostra capacità di giudizio, prendere decisioni. Per agevolare questo processo, sono stati inventati gli arbitrati, le corti d'appello, le corti supreme, gli *ombudsmen*, le commissioni di garanzia. Niente del genere serve in logica o in matematica: questi istituti caratterizzano tipicamente la vita sociale e politica. Ovviamente, le stesse interpretazioni di regole interpretabili sono di solito guidate da regole. Una corte d'appello – ad esempio – riesamina i provvedimenti di una corte inferiore alla luce delle leggi. Leggi di questo tipo si riferiscono di solito ad altre leggi: sono quindi regole sulle regole, e sul modo di applicarle. Wittgenstein, che pure – come abbiamo visto – riconobbe l'esistenza di queste regole di «ordine superiore» nel *Libro marrone*, non sviluppò molto questo tema. La regola secondo cui le regole sono fatte per essere violate è una regola di ordine superiore, e le regole di questo tipo sono estremamente importanti nella vita sociale e politica. Si può anzi dire che le nostre istituzioni sociali e politiche coinvolgono spesso complessi sistemi gerarchici di regole.

Regole e intenzioni.

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein mette in bocca a un suo interlocutore la seguente affermazione a proposito dello studente cui era stato chiesto di proseguire una serie numerica aggiungendo sempre 2: «Ma quando gli ho dato l'ordine, sapevo già che dopo 1000 doveva scrivere 1002!» Wittgenstein gli risponde: «Certo; e puoi addirittura dire che l'avevi *inteso* [*meant*] fin d'allora; soltanto non devi lasciarti indurre in errore dalla grammatica delle parole “sapere” e “intendere [*mean*]”» (RF, 187). Per chiarire in cosa consista questo potenziale errore aggiunge poco oltre: «La tua idea era che quell'intendere [*meaning*] il comando avesse già eseguito, a suo modo, tutti quei passaggi: che la tua mente, quando intende [*means*], voli, per così dire, in avanti e compia tutti i passaggi prima che tu pervenga fisicamente a questo o a quel punto. [...] E sembrava che fossero predeterminati, anticipati in un modo *singolarissimo* – come solo l'intendere [*meaning*] può anticipare la realtà» (RF, 188). Frege aveva concepito le regole di inferenza proprio in questo modo e per questo aveva ad esempio affermato che le regole di inferenza ci consentono

di delineare un'infinità di connessioni logiche che, in un certo senso, sono già lì.

Per ben dominare la grammatica della parola «intendere» per come viene usata in questo contesto, è importante distinguere due accezioni dell'equivalente inglese *mean* (anche il tedesco *meinen* ha accezioni analoghe ¹⁰). Da una parte, si parla di ciò che qualcuno *means* proferendo un enunciato. Questo tipo di *meaning* può ad esempio essere espresso da un altro enunciato, magari in un altro linguaggio. Dall'altra parte, possiamo anche dire che l'insegnante *means* che lo scolaro prosegua in un certo modo. In espressioni inglesi della forma «A means to...» e «A means B to...» c'è di mezzo una vera e propria intenzione, un intento. In questa accezione, Wittgenstein scrive: «Può darsi che davanti a un tribunale [...] sorga la questione circa il modo in cui un tizio ha inteso [*meant*] una certa parola. [...] È una questione d'intento» (RF, p. 281). La questione che sorge in tribunale è: che cosa la persona intendeva dire, ossia aveva intenzione di dire? Quando d'ora in poi parleremo di «intenzione» ci concentreremo su questo secondo senso dell'inglese *mean*.

Torniamo al problema del seguire una regola. Come dobbiamo interpretare l'idea che l'insegnante, quando ha detto allo scolaro di proseguire la serie numerica in un certo modo, intendeva che lui...? Si vuole dire che l'intenzione determina in qualche modo quali applicazioni della regola contano come valide? Per approfondire tale questione, è bene distinguere due situazioni diverse. Nella prima, maturo l'intenzione di fare qualcosa in seguito; ad esempio dico a me stesso «domani farò una passeggiata», e, una volta giunto il giorno seguente, faccio effettivamente la passeggiata. Qui abbiamo due cose distinte: da una parte l'intenzione, dall'altra l'azione vera e propria. Le intenzioni antecedenti di questo tipo vanno invece distinte da quelle che potremmo definire intenzioni attive, le quali si manifestano in modo diretto nell'azione. Come faccio ad esempio a sapere che un animale intende cacciare la sua preda? Certo non perché l'animale mi abbia comunicato in anticipo che cosa intendesse fare. Piuttosto, la sua intenzione trova «naturale espressione» in un comportamento predatorio. Wittgenstein ci invita a guardare «un gatto mentre si avvicina strisciando a un uccello» o «una bestia, mentre vuole fuggire» (RF, 647). In questi casi non ci sono intenzione e azione tra loro separati: «L'intenzione ¹¹ con la quale si agisce non “accompagna” l'azione più di quanto il pensiero non “accompagni” il discorso» (RF, p. 284). Quando parliamo in modo scorrevole non abbiamo certo coscienza di due cose separate in contemporanea – il pensiero e il discorso – e allo stesso modo non abbiamo in casi come questi coscienza di una separazione tra intenzione e azione in cui l'intenzione si manifesti. A proposito di questi casi, Wittgenstein

scrive: «Il pensiero e l'intenzione non sono né “articolati” né “disarticolati”, e non possono essere paragonati né a una singola nota che risuona mentre si agisce o si parla, né a una melodia» (*ibid.*). L'intenzione non è qui un ingrediente che possa essere separato, bensì un aspetto o un tratto dell'azione stessa. Non ha quindi alcun senso dire che l'intenzione determini in questi casi l'azione, e che il modo in cui applichiamo la regola sia determinato dalla nostra intenzione.

Che cosa dobbiamo invece dire per le intenzioni antecedenti? In questo caso, c'è una differenza evidente tra l'intenzione e la sua esecuzione nell'azione; la prima può precedere nel tempo la seconda, talvolta di molto. Le intenzioni antecedenti sono interessanti quando si ha a che fare con regole interpretabili. Quando siamo incerti su come applicare una regola può essere utile chiedersi come la regola fosse intesa in origine. La domanda ha senso solo nei casi in cui le regole hanno un'origine ben definita, o almeno una storia identificabile. Non ha invece senso chiedersi in quale modo fosse intesa in origine una massima generale, come «non rubare». È invece importante nei casi in cui una ben precisa autorità ha formulato la regola: ha allora senso chiedersi come tale autorità la intendesse. Consideriamo il caso di una madre che ammonisce il figlio a non uscire di casa mentre è fuori. Che cosa deve fare il figlio se improvvisamente scoppia un incendio? Alla luce dell'intenzione con cui la madre ha originariamente formulato la regola – ossia l'intento di tenere il figlio al sicuro – il bambino può decidere che in quella situazione è meglio uscire. Altre volte però, sebbene una specifica autorità abbia formulato la regola, può essere impossibile stabilire quale fosse l'intenzione originaria. Una volta che ad esempio una legge è stata votata a maggioranza da un parlamento non si può stabilire con esattezza quale fosse l'intenzione del legislatore, dato che i diversi parlamentari possono essere stati mossi da diverse intenzioni. A volte però in questi casi parliamo della «volontà» del legislatore o dell'autorità. Anche Wittgenstein considera questa ipotesi: «non si potrebbe anche immaginare che più persone avessero un'intenzione, e l'avessero attuata, senza che ce l'avesse uno di loro in particolare? Così un governo può avere un'intenzione, che nessun *uomo* ha» (Z, 48). Questi modi di esprimersi vanno però interpretati e forse sono soltanto un'utile finzione: strettamente parlando, la «volontà generale» non esiste.

Anche nei casi in cui l'intenzione antecedente è stata chiaramente espressa non è sempre chiaro quanto sia rilevante. Secondo Wittgenstein, le nostre parole hanno significato perché il loro uso è immerso nella pratica delle nostre vite. Possiamo dire lo stesso anche sull'espressione di un'intenzione originaria, il cui significato può essere stabilito solo alla luce delle pratiche in cui l'espressione

dell'intenzione è immersa. Per questo, Wittgenstein è critico verso l'idea che si possa avere l'intenzione di giocare a scacchi in un mondo in cui non esistono scacchi, e in cui quindi non c'è nel contesto un'abitudine, una tecnica. Ovviamente in un mondo del genere qualcuno potrebbe proferire le parole «giochiamo a scacchi!», ma ci dobbiamo chiedere quale sia «la connessione tra il senso delle parole “giochiamo una partita a scacchi!” e tutte le regole del giuoco». La risposta a questa domanda è che la connessione è «nell'elenco delle regole del giuoco, nell'insegnamento degli scacchi, nella pratica quotidiana del giuoco» (RF, 197). Dobbiamo insomma capire che «l'intento è adagiato nella situazione, nelle abitudini e nelle istituzioni umane. Se non ci fosse la tecnica del giuoco degli scacchi, non potrei avere l'intenzione di giocare una partita a scacchi» (RF, 337). Quindi, quando ci chiediamo quale sia l'intenzione originaria che sta dietro una regola interpretabile, non basterà considerare le parole utilizzate da chi ha formulato la regola o gli altri modi in cui essi hanno espresso la loro intenzione; per determinare davvero la loro intenzione, bisognerà anche considerare come essi stessi hanno applicato la regola. Wittgenstein lo dice con una formula succinta, che si presta anche ad altre interpretazioni: «un “processo interno” abbisogna di criteri esterni» (RF, 580).

Anche nei casi in cui riusciamo a stabilire quale fosse l'intento originario non è detto che la regola debba per forza essere usata solo nel modo in cui era originariamente intesa. Per capirlo, consideriamo di nuovo la distinzione tra regole inesorabili e regole interpretabili. Le regole inesorabili sono utili quando si ha a che fare con eventi molto regolari o con un dominio di entità tendenzialmente uniformi. Questo porta alcuni benefici, come la prevedibilità e l'applicazione precisa. In altri casi però le regole inesorabili sono poco utili: quando abbiamo a che fare con ambiti della realtà fluidi e molto eterogenei, e in particolare con quelle che abbiamo definito totalità complesse e ipercomplesse. Per applicare regole interpretabili a situazioni di questo genere è talora bene mettere da parte anche la loro intenzione originaria. Questo ci capita spesso nell'ambito della tecnologia. Spesso gli inventori avevano intenzioni molto precise per l'uso dei loro artefatti, ma in seguito gli artefatti si prestano a usi che il loro inventore non aveva previsto. Nessuno si sente vincolato nell'uso della polvere da sparo dal fatto che chi l'ha inventata voleva che fosse usata soltanto per i fuochi artificiali. Perché le cose dovrebbero andare in modo diverso per le regole interpretabili?

Regole contestate.

È un peccato che Wittgenstein non abbia approfondito il tema delle

contestazioni a cui sono soggette le regole e la loro applicazione. Da una parte è vero che tali contestazioni sono sporadiche in logica e matematica, ma lo stesso non si può dire per l'ambito sociale e politico, né per ciò che Wittgenstein chiama «linguaggio ordinario»: alcuni aspetti interessanti di tale linguaggio vengono alla luce solo se si considera il fatto che le regole possono essere contestate. Ad esempio questo vale per il problema di spiegare in che senso il linguaggio sia «ordinario», o in che senso il «nostro» linguaggio sia «nostro». A volte il dibattito su tali questioni è ricco di animate controversie. Cosa succede se più linguaggi hanno la pretesa di essere il mezzo condiviso di comunicazione in una comunità? Che cosa accade quando un gruppo linguistico è stratificato in varie classi sociali? In questi casi, chi parla il linguaggio «ordinario»? «Di chi» è il linguaggio? Che dire dei casi in cui un linguaggio ambisce a essere in un qualche senso superiore a quello ordinario? L'espressione «linguaggio ordinario» ha in realtà a che fare con numerose pratiche linguistiche, tenute insieme da alcune regole grammaticali. Come per tutte le regole della vita sociale dobbiamo farci alcune domande: di chi sono tali regole? Che autorità hanno? Che cosa ci richiedono di fare? Le regole grammaticali di quello che chiamiamo linguaggio «ordinario» ci vengono insegnate dai nostri genitori e insegnanti, e anche da altri parlanti del linguaggio. Alcune di queste figure hanno autorità su di noi e questa autorità viene riconosciuta dalla società e dallo stato. Anche se le regole grammaticali non includono sanzioni nel loro contenuto, gli insegnanti possono ricorrere alla minaccia di sanzioni per inculcarcele. Da dove i miei insegnanti (o genitori, o altri parlanti del linguaggio) hanno preso le regole che mi insegnano? Sarebbe ingenuo credere che le regole grammaticali del nostro linguaggio quotidiano si siano evolute in modo spontaneo. Accade invece che gli insegnanti ricevono apposite istruzioni su ciò che bisogna insegnare da autorità superiori. Numerosi tipi di autorità contribuiscono a rendere uniforme il nostro linguaggio quotidiano (tra le altre: accademie, libri di testo, apparati burocratici, istituzioni religiose), il nostro linguaggio si regolarizza poi anche in altri modi, tra i quali l'influenza dei grandi scrittori, dei film e di altri mezzi di comunicazione. Di fatto, in ogni momento di questa evoluzione esiste più di un solo linguaggio ordinario. Diversi linguaggi sono utilizzati da gruppi sociali diversi. Alcuni di questi linguaggi hanno più prestigio di altri. La prevalenza di un linguaggio su un altro può venir meno o invertirsi nel tempo. Il gergo popolare diventa lingua alta, il linguaggio standard diventa obsoleto. Ci sono differenze generazionali, etniche e di classe nel modo in cui parliamo. Il linguaggio ordinario dei filosofi esperti è assai diverso da quello delle persone comuni ¹².

Infine, cosa accade quando una regola contestabile viene in effetti contestata? Wittgenstein considera a questo proposito l'ipotesi che ci venga in mente che serve un qualche tipo di intuizione, per capire come la regola vada applicata. Osserva però che «anziché dire che in ogni punto è necessaria un'intuizione sarebbe forse più esatto dire: ad ogni punto è necessaria una nuova decisione» (RF, 186). In effetti, quando le regole vengono contestate, può essere necessario assumere delle decisioni su come vadano applicate. L'assunzione di decisioni è un momento essenziale nella nostra vita sociale e politica ed è strettamente legato al ruolo delle regole. Forse Wittgenstein non si è reso conto fino in fondo dell'importanza di questo tema.

¹ GOTTLOB FREGE, *Ideografia*, in ID., *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, p. 136 [ed. or. *Begriffsschrift*, Nebert, Halle 1879].

² ID., da *I principi dell'aritmetica*, in *Logica e aritmetica* cit., p. 524 [ed. or. *Grundgesetze der Arithmetik*, Georg Olms, Heidelberg 1962 2].

³ Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna cit., p. 113.

⁴ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni 1930-1932* cit., p. 68.

⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁶ GEORGE EDWARD MOORE, *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, in *Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett, Indianapolis 1993, p. 276.

⁷ DAVID BLOOR, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, London 1997, p. 20. La lettura individualista è invece difesa da Colin McGinn secondo il quale comprendere «è un'immediata propensione ad agire» (COLIN MCGINN, *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Blackwell, Oxford 1984, p. 43). Questa propensione è un tratto naturale di ciascun individuo, e quindi Wittgenstein «nella misura in cui ha una collocazione nell'opposizione tra dimensione individuale e dimensione sociale [...] è un individualista» (*ibid.*, p. 200).

⁸ Traduzione modificata per meglio adattarsi ai commenti di Sluga [N.d.T.].

⁹ I termini *Bier* e «birra» sono usati nella traduzione italiana di *Libro blu e Libro marrone*. Nel testo originale di Wittgenstein i termini sono il tedesco *Buch* e l'inglese *book* [N.d.T.].

¹⁰ L'inglese *mean* è anche la radice di *meaning*, ossia della parola per indicare il significato. L'italiano «intendere» non è collegato a «significato». Sebbene anche «intendere» abbia diverse accezioni, la discussione di Sluga dipende dalla connessione *mean-meaning*. Per questo nella traduzione si è scelto di fare riferimento alla parola inglese. Nelle citazioni subito precedenti dalle sezioni 187 e 188 delle *Ricerche filosofiche* abbiamo indicato tra parentesi la versione inglese delle diverse occorrenze di «intendere» nella traduzione italiana [N.d.T.].

¹¹ La traduzione italiana pubblicata usa qui «proposito» anziché «intenzione». Viene modificata per rendere chiaro che il passo si riferisce sempre alla nozione di intenzione [N.d.T.].

¹² Si veda ERNEST GELLNER, *Parole e cose. Un contributo critico all'analisi del linguaggio e uno studio sulla filosofia linguistica*, il Saggiatore, Milano 1971 [ed. or. *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study of Ideology*, Gollancz, London 1959].

Capitolo ottavo

A cosa serve studiare filosofia?

La sapienza è qualcosa di
freddo e dunque di stupido.
(La fede, invece, è una
passione).

L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, p. 110.

La prima metà del Ventesimo secolo, in cui Wittgenstein visse da adulto e si occupò di filosofia, è stata per l'Europa un periodo di incredibile violenza. Una guerra in due fasi (1914-18 e 1939-45) lacerò l'ordinamento politico, economico e sociale della vecchia Europa ¹. Lo stesso Wittgenstein era sopravvissuto alla prima fase di quella guerra, uscendone debilitato e disilluso. Ci vollero dieci anni perché fosse pronto a tornare alla filosofia, e anche in seguito continuò a soffrire di quella che oggi diagnosticheremmo come sindrome da stress post-traumatico ².

Nel 1918 l'Impero austroungarico collassò e la cultura viennese – di cui Wittgenstein era stato parte integrante – cominciò a dissolversi. Al suo posto, una repubblica dal fragile equilibrio politico vegetò per più di vent'anni, finché Adolf Hitler non la prese nel suo abbraccio mortale. Mentre cresceva l'ondata di repressione e persecuzione antisemita la famiglia Wittgenstein fu colta da una crescente angoscia, per quanto avesse abbandonato da tempo la propria fede originaria. Nel 1938 Wittgenstein descrisse a G. E. Moore in una lettera «la grande pressione nervosa» che avvertiva rendendosi conto che le persone a lui vicine a Vienna erano «in grande difficoltà» ³. Nello stesso periodo Wittgenstein ritenne inoltre doveroso «confessare» la propria origine ebraica ad amici e conoscenti, poiché temeva che lo ritenessero «tre quarti ariano e un quarto ebreo» (mentre l'effettiva proporzione era inversa) e lui non aveva fatto nulla per prevenire questo errore ⁴. Tuttavia, né le circostanze esterne né le loro stesse ansie indussero i componenti della famiglia Wittgenstein a impegnarsi in politica. La buona sorte e la ricchezza li preservarono indubbiamente dai momenti più duri che altri – ebrei, austriaci ed europei in genere – dovettero affrontare. Dal 1930 in avanti Ludwig stesso si trovò nella sicurezza di Cambridge e nel 1939 – sia pure con riluttanza – diventò cittadino britannico. Essendo troppo vecchio per il servizio militare, fu poi volontario in un ospedale alla ripresa della guerra – prima come portantino e poi come assistente di laboratorio.

Dopo la guerra, nel 1945, si esprime in modo eloquente sull'«oscurità del tempo presente» e disse che, come conseguenza, il suo lavoro non avrebbe illuminato nessuno (*RF*, p. 4). Le sue riserve

sul mondo che lo circondava si fecero più profonde. Già prima della guerra aveva sostenuto che lo spirito della civiltà europea e americana, la sua industria, architettura e musica, il suo fascismo e il suo socialismo gli erano estranei e non congeniali (PD, p. 26). Tale civiltà si era sviluppata sulla base delle promesse della scienza e della tecnologia, con l'aiuto delle quali l'Europa si era arricchita, era diventata moderna e dominava sul mondo. Tutto questo però aveva un costo. Il tratto distintivo della civiltà europea e americana era la preoccupazione per il progresso. Ci si sforzava di costruire strutture sempre più complesse – case, fabbriche, società, ma anche teorie e ideologie. Il quadro complessivo di questo progresso appariva a Wittgenstein instabile e viziato al suo interno. In opposizione a esso egli – ex ingegnere che in un caso si era dedicato anche all'architettura – dichiarò di non essere più interessato a costruire macchine, case o anche teorie. I suoi unici obiettivi erano ora la chiarezza di visione e la trasparenza di pensiero.

Queste riflessioni mostrano ancora una volta lo straordinario impatto di Schopenhauer sull'immaginazione di Wittgenstein. Il disprezzo di Schopenhauer per il mondo – e il suo auspicio di redenzione – accompagnarono Wittgenstein fin dalla sua prima giovinezza. Il suo pessimismo oscillò tra la dimensione personale e quella cosmica, senza far molto caso alla realtà sociale e politica che era nel mezzo. Al pari di Schopenhauer, Wittgenstein non era portato per le questioni politiche. Quando si trovò a fare scelte politiche preferì assumere una posizione conservatrice, come Schopenhauer e molti altri pessimisti. Di certo non è stato un pensatore politico: sebbene i suoi scritti coprano un amplissimo arco di argomenti – dalla metafisica alla psicologia, dalla logica al linguaggio, dalla matematica all'estetica – la politica non ha tra essi un ruolo significativo. Già nel *Tractatus* aveva espresso una tesi profondamente antipolitica: la buona e la cattiva volontà possono influire soltanto sui limiti del mondo, e non su fatti specifici. Ancora nello spirito di Schopenhauer egli cercò la sua redenzione non nell'impegno attivo, ma in una «vita di conoscenza». Anche le *Ricerche filosofiche* sono sostanzialmente apolitiche. Al contrario di Marx per il quale la filosofia doveva cambiare il mondo e non solo capirlo, Wittgenstein sostiene che la filosofia ci può soltanto insegnare a vedere le cose chiaramente e sperare così di risvegliarci dalle illusioni. Ad esempio ci potrebbe insegnare che esiste in noi una naturale tendenza alla compassione per le sofferenze altrui, nonostante le evidenti manifestazioni di disumanità che ci circondano ⁵. Questa idea di Schopenhauer era però per Wittgenstein un'idea del tutto personale, e non era chiamata a guidare in alcun modo l'azione politica.

L'atteggiamento apolitico di Wittgenstein è legato a una concezione

che pone una netta linea di demarcazione tra la filosofia e tutto il resto. Nel corso del tempo egli cambiò idea sulla caratterizzazione di questa linea di confine, ma rimase legato all'idea che la separazione fosse netta: un'idea che egli traeva direttamente da Schopenhauer, ma che era in ultima analisi kantiana. Ovviamente, quando sosteneva che la filosofia aveva un compito specifico e relativamente ristretto egli non voleva dire che solo la filosofia avesse importanza. La sua tesi famosa e controversa per cui la filosofia «lascia tutto com'è» (RF, 124) non implica che gli esseri umani debbano lasciare tutto com'è, sebbene questa lettura sia stata sostenuta da interpreti poco attenti. Queste parole intendono soltanto delineare la specifica funzione della filosofia: non affermano che non ci debba essere alcun cambiamento sociale o politico. Anche entro i confini della filosofia stessa, non intendono auspicare la conservazione dello *status quo*. Bisogna ricordare che, in passaggi non lontani, Wittgenstein presenta la filosofia come «una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio» (RF, 109), come un mezzo per «la scoperta di un qualche schietto non-senso» (RF, 119) e come uno strumento per «evitare l'illegittimità o la vacuità delle nostre asserzioni» (RF, 131). Più tardi aggiunge che il suo obiettivo in filosofia è «indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola» e quindi mostrare agli esseri umani come sfuggire alle trappole del loro stesso pensiero ripercorrendo i passaggi con cui ci sono finiti dentro (RF, 309). Nessuna di queste caratterizzazioni ha uno spirito quietista: è vero che per Wittgenstein la filosofia deve consapevolmente lasciare i fatti come stanno, ossia riconoscerli per come sono – inclusi quelli che riguardano il linguaggio – ma tale riconoscimento ha in se stesso una potenzialità di cambiamento. Nonostante ciò, Wittgenstein mostra con evidenza che le questioni sociali e politiche erano estranee alla sua riflessione. Dopo tutto, la politica è un settore in cui la distinzione tra dimensione fattuale e dimensione concettuale viene continuamente scavalcata: quindi non ci può essere genuino pensiero politico se ci si attiene a quella purezza concettuale che Kant e i suoi seguaci hanno auspicato per la filosofia.

Un momento di passione politica.

Una volta, nel 1939, quando Norman Malcolm gli disse che considerava gli inglesi troppo nobili per aver progettato di far assassinare Hitler, Wittgenstein ebbe un'esplosione di rabbia. Malcolm racconta così l'episodio nel suo *Memoir*: «La giudicò una grande stupidaggine e anche una prova che io non imparavo nulla dal suo insegnamento filosofico. Disse queste cose in tono assai veemente, e quando mi rifiutai di ammettere la stupidità della mia osservazione

non volle piú rivolgermi la parola». L'episodio rimase così impresso a Wittgenstein che egli lo rammentò a Malcolm cinque anni piú tardi e aggiunse: «a che vale studiare filosofia [...] se non migliora il nostro modo di pensare ai problemi importanti della vita quotidiana?» ⁶. Per quanto però riguarda Wittgenstein stesso, tali problemi importanti erano però soprattutto di carattere personale e individuale, anziché politico. La sua *Lezione sull'etica* mostra che la sua concezione dell'etica pone al centro il soggetto: essa riguarda secondo lui il modo in cui l'esistenza del mondo suscita meraviglia nel soggetto e di come ci si possa sentire assolutamente al sicuro o assolutamente colpevoli. L'onestà individuale e l'integrità personale erano poi i suoi valori personali predominanti, come affermò in numerose occasioni ⁷. Ovviamente queste virtù individuali hanno delle ripercussioni sociali e politiche, come Wittgenstein mostrò nel litigio con Malcolm: nel criticare la valutazione politica di Malcolm egli si preoccupava soprattutto della capacità del suo allievo di affrontare la realtà in modo onesto. In altre parole, si stava chiedendo se davvero la filosofia fosse riuscita a plasmare il carattere di Malcolm.

Cosa accade invece per quei «problemi importanti della vita quotidiana» che sono di natura sociale e politica? Che rilevanza ha per essi il pensiero di Wittgenstein? La questione è molto importante in quanto oggi – forse con maggiore chiarezza che al tempo di Wittgenstein – ci è chiaro quanto dolorosamente la politica del Ventesimo secolo abbia inciso sulla condizione umana. Non si ha forse la crescente impressione che lo spirito della modernità stia svanendo? E con esso forse la stessa vitalità della filosofia moderna? Ci troviamo quindi a chiederci: non è forse giunto il momento in cui la filosofia non si può piú permettere di stare alla larga dai problemi politici, visto che il suo ruolo è appunto quello di affrontare i problemi piú fondamentali? Non siamo in una fase in cui, come ai tempi di Platone, il pensiero politico è e deve essere la filosofia prima? Dobbiamo quindi chiederci a cosa ci serva il pensiero di Wittgenstein in un momento in cui il problema piú urgente non è certo quello di criticare le tesi epistemologiche, ontologiche e logiche di Descartes o di Kant, di Frege o di Russell. Hanna Pitkin – una tra i primi a sollevare il problema della rilevanza di Wittgenstein per il pensiero politico – ha sostenuto che il pensiero di Wittgenstein sia «costantemente focalizzato sul problema della condizione umana contemporanea» ⁸. Ma fino a che punto questa caratterizzazione corrisponde al lavoro filosofico effettivamente condotto da Wittgenstein? Che cosa ci può dire il suo pensiero sulla condizione umana contemporanea? Il massimo che si può fare è ripetere che Wittgenstein era anzitutto un uomo ai crocevia. È vero che si occupò anzitutto di temi tipici del pensiero moderno, come la struttura logica del mondo, il modo in cui

il linguaggio rappresenta la realtà, la natura del soggetto e il suo rapporto con il mondo, ma forse allo stesso tempo egli volgeva il suo sguardo oltre le limitazioni della sensibilità filosofica moderna.

Pitkin si chiede: «Può esistere una teoria politica wittgensteiniana? Che cosa sosterebbe?» Secondo lei, tale teoria sarebbe tanto diversa dalle teorie politiche tradizionali quanto il pensiero di Wittgenstein in generale è diverso dalla filosofia tradizionale. «Presumibilmente sarebbe caratterizzato dal suo tipico atteggiamento di sospetto verso le vaste generalizzazioni sistematiche, dal suo metodo terapeutico di guidare l'attenzione verso casi specifici e dalla propensione ad accettare come tali il pluralismo e la contraddizione» ⁹. Il sottinteso di queste parole è che la funzione del pensiero di Wittgenstein sarebbe anzitutto quella di fornire gli strumenti per una valutazione critica delle teorie politiche. Non è difficile intuire come su questa base si potrebbe criticare la tendenza a considerare la teoria politica come una scienza e, più in generale, tutti i tentativi di fornire resoconti e spiegazioni comprensive dei fenomeni politici ¹⁰. Anche la cosiddetta «teoria sociocritica» potrebbe essere colpita dagli strali di un approccio wittgensteiniano di questo genere. James Tully ha mostrato come usare un approccio wittgensteiniano per analizzare criticamente, ad esempio, il modo in cui Jürgen Habermas presuppone il concetto di ragione e la fiducia di Charles Taylor in quello di interpretazione ¹¹. Pitkin però, nel suo seminale libro *Wittgenstein and Justice*, suggerisce anche un ruolo più sostanziale per una teorizzazione politica di stampo wittgensteiniano. Essa si dovrebbe fondare sulle sue riflessioni sul linguaggio, la grammatica e il significato; su quelle a proposito di ciò che è ordinario, di senso comune e quotidiano; sulle sue idee sull'eterogeneità dei giochi linguistici e delle forme di vita; sul suo modo di intendere i concetti e le somiglianze di famiglia. Già questo elenco fa capire che il pensiero di Wittgenstein si presta a un utilizzo molteplice nel pensiero politico ¹².

Dato che questo libro riguarda Wittgenstein e non la filosofia politica, posso solo accennare a questi sviluppi. Mi propongo in un'altra sede di mostrare come sia effettivamente possibile costruire una filosofia politica sulla base delle considerazioni di metodo di Wittgenstein.

Azione, parole e concetti.

La prima domanda in filosofia politica riguarda forse il modo – se ce n'è uno – in cui la filosofia può contribuire alla politica. La relazione tra filosofia e teoria politica da una parte e la politica vera e propria dall'altra è forse analoga a quella tra l'astronomia e le stelle? L'astronomia può riuscire a descriverci in modo esplicativo gli astri,

ma non può mutarne il corso. In altre parole, aveva ragione Hegel quando affermò che la filosofia – «in quanto pensiero del mondo» – appare solo dopo che il mondo ha già completato il suo processo di formazione? La politica riguarda per prima cosa azioni specifiche in risposta a problemi concreti, sostanziali, pratici. Ad esempio, un gruppo di cittadini chiede che i propri bisogni, interessi o diritti vengano rispettati. Il governo risponde positivamente o negativamente alle loro richieste. In che modo i filosofi possono essere d'aiuto in questa situazione? Sicuramente pochi tra loro hanno la concreta opportunità di essere davvero politicamente attivi ed efficaci. Ci si dice però che servono comunque, perché forniscono norme di azione politica: principî di giustizia, caratterizzazioni della vita buona, progetti di costituzioni, rivendicazioni dei valori della libertà, dell'uguaglianza e del senso di comunità. Questa caratterizzazione del loro ruolo rinvia semplicemente alla questione se davvero tali norme possano essere giustificate in modi puramente filosofici – ossia extra-politici. E, se anche questo è davvero possibile, possiamo poi applicare le norme senza essere di nuovo costretti a usare mezzi politici? Sembra che lo scarto tra teoria e pratica sia incolmabile.

Tali preoccupazioni si moltiplicano quando la filosofia politica viene condotta con spirito wittgensteiniano. È poco plausibile che questo tipo di filosofia politica possa giungere a proporre dei principî normativi. Wittgenstein non parla mai di tali principî, neppure nella sua *Lezione sull'etica*, e i suoi cursorî riferimenti alla politica non contengono traccia di regole normative. Di fatto la riflessione di Wittgenstein si sviluppa a un livello così astratto che è difficile capire come possa essere applicata alla nostra realtà politica. Possiamo al massimo attribuire a essa delle implicazioni metodologiche relative al modo in cui pensiamo e parliamo sui problemi politici. Veniamo così ricondotti al problema di quale importanza tali implicazioni possano avere per la politica reale. Per ottenere un quadro più convincente è meglio rivedere lo stesso concetto di politica, e non intenderla come azione essenzialmente locale in circostanze altrettanto locali. È a questo livello che i filosofi politici normativi hanno delle buone ragioni: essi comprendono che nel chiedere o nel compiere azioni politiche noi in genere ci fondiamo su considerazioni più generali a proposito di ciò che è giusto, e quindi su qualcosa di più ampio rispetto all'azione locale e al suo contesto immediato. Potremmo dire che l'azione politica ha sempre un carattere relazionale: richiede un bilanciamento di istanze e tesi diverse, talvolta in competizione tra loro. Concedere qualcosa a un gruppo significa in genere negare qualcosa a un altro; fare una scelta politica impedisce di farne un'altra. Ci sono diverse opzioni da tenere in considerazione, pretese da valutare, rischi da calcolare. In ultima analisi si porrà il problema

di quali obiettivi l'azione politica deve perseguire e, ad esempio, dei limiti dell'azione politica rispetto alla sfera personale o morale. È su questo terreno che gli interrogativi filosofici diventano interessanti per la politica.

In altre parole, la politica è un processo di mediazione tra gruppi di esseri umani, e tale mediazione non viene di solito svolta soltanto fisicamente, ma anche e soprattutto con le parole. Il linguaggio è così importante che si può avere la tentazione di ridurre la politica all'interazione comunicativa. Questo naturalmente porterebbe a sottostimare quella che potremmo definire la componente fisiologica della politica: il fatto che essa si fonda sulla conformazione reale del corpo umano. È però vero che anche questa dimensione corporea viene negoziata mediante parole e solo in questo modo acquisisce una funzione politica. Questa è la giustificazione per sostenere che l'analisi critica delle parole della politica è essa stessa parte della politica. Infatti, il modo in cui concepiamo il linguaggio politico ha conseguenze immediate sulla nostra realtà politica, ed è qui che le riflessioni di Wittgenstein si possono dimostrare politicamente utili. In politica usiamo le parole per dare nomi e per descrivere, per classificare e per mettere in relazione, ma non è mai chiaro a cosa porti tutto questo. C'è tutta una mitologia del dare nomi e del descrivere, del classificare e del mettere in relazione: il nostro attaccamento a tale mitologia produce numerosi errori, di carattere politico e no. Con l'aiuto di Wittgenstein possiamo identificarne tre.

Nel suo celebre e discusso saggio degli anni Trenta *Il concetto di 'politico'*, Carl Schmitt lamentava che «è raro trovare una chiara definizione del "politico"» ¹³. Per comodità tale concetto viene spesso illustrato facendo riferimento allo stato, ma la nozione di stato è a sua volta divenuta problematica, essendo i confini tra società e stato vaghi. Di conseguenza secondo Schmitt «l'equazione stato = politico» è divenuta «scorretta ed erronea» ¹⁴. Il suo tentativo di fornire una nuova caratterizzazione del concetto di politico non è tanto motivata da un desiderio di chiarezza concettuale, ma dalla volontà di stabilire una volta per tutte che la dimensione politica è ineludibile per gli esseri umani. In modo simile, Hannah Arendt avviò le sue riflessioni di filosofia politica dalla domanda «che cos'è la politica?» In un appunto del 1951 auspicò un nuovo approccio a tale problema: «Balza agli occhi, in tutti i grandi pensatori, il divario tra le filosofie politiche e le altre opere: persino in Platone. La politica non raggiunge mai la stessa profondità. La mancanza di profondità altro non è infatti che scarsa sensibilità per la profondità su cui poggia la politica» ¹⁵. Nelle sue riflessioni sul concetto del politico ella vuole, come Schmitt, stabilire la dignità e l'importanza della politica, da molti a suo parere trascurata. Negli anni Settanta Michel Foucault dichiarò infine

anch'egli: «l'analisi e la critica politica devono in larga parte ancora essere inventate». Egli respinse l'idea che il compito primario della filosofia politica fosse quello di fornire dei metri di giudizio per scegliere tra forme istituzionali, principî di giustizia e strategie di azione. Per lui il problema era «non tanto definire una “posizione” politica (ossia scegliere tra una serie di possibilità preesistenti) ma di immaginare e istituire nuovi schemi di politicizzazione». A tal fine era per lui essenziale stabilire quale senso si dovesse dare alla parola «politica» ¹⁶. Si può quindi dire che per Schmitt, Arendt e Foucault l'analisi dei concetti politici ha un'urgente importanza pratica.

Una filosofia politica orientata in senso wittgensteiniano sosterrebbe senza dubbio che l'impegno politico attivo richiede chiarezza sui concetti politici, e in particolare sul concetto di politica. In questo senso una tale filosofia simpatizzerebbe con i tentativi di Schmitt, Arendt e Foucault di analizzare il concetto di politica e concetti più specifici come quelli di sovranità, democrazia, liberalismo, dittatura, giudizio e decisione, amicizia e inimicizia, libertà e autorità, lavoro, azione, pubblico e privato, società, disciplina e governo. In una nota sul matematico F. P. Ramsey, Wittgenstein scrisse con intento metaforico che Ramsey era un «pensatore borghese» e aveva soltanto l'obiettivo di «mettere le cose in ordine all'interno di una certa comunità sociale», ossia quella di chi si occupava di matematica in senso tradizionale. Con questa metafora ci offre una traccia su come potrebbe essere la filosofia politica intesa nel suo spirito. Wittgenstein scrisse che Ramsey «non rifletteva sull'essenza dello Stato [...] ma su come poter conferire un ordine razionale a *questo* Stato. Che questo Stato non fosse l'unico possibile era un pensiero che ora l'inquietava, ora l'annoiava» (*PD*, p. 44). L'osservazione suggerisce che la filosofia politica si dovrà occupare dell'«essenza» (ossia del concetto) di stato e, presumibilmente, di altre realtà politiche fondamentali. Ci dovrà portare a capire che il nostro stato attuale non è l'unico possibile e che, presumibilmente, anche tutte le altre istituzioni politiche esistenti possono cambiare. Invece il compito di stabilire come un particolare stato debba essere ragionevolmente organizzato viene messo in secondo piano. Queste considerazioni rendono Wittgenstein affine a Schmitt, Arendt e Foucault.

Sarebbe però deludente dover concludere che la filosofia politica di stampo wittgensteiniano è meramente analoga a quella di altri. Per fortuna non è così. Il pensiero di Wittgenstein può costituire un contributo significativo alla filosofia politica perché i concetti fondamentali della politica sono probabilmente concetti di somiglianza di famiglia: un'ipotesi che Schmitt, Arendt e Foucault non hanno preso in considerazione. Forse Schmitt è il meno lontano, visto il suo interesse per la variabilità storica dei nostri concetti politici.

Egli scrive che «tutti i concetti della sfera spirituale [...] possono essere compresi solo dall'esistenza politica concreta» ¹⁷. Per questo respinge ogni definizione formale del concetto del politico e ritiene che l'unica caratterizzazione accettabile consista nella determinazione del suo contenuto. Tuttavia egli non giunge a considerare il concetto del politico come concetto di somiglianza di famiglia, perché sostiene che tutte le nostre variabili concezioni del politico condividono un'unica forma invariabile, e che «la specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico*» ¹⁸. Arendt è ancora più immersa nell'essenzialismo in quanto asserisce, senza ulteriori qualificazioni, che «il politico [...] è [...] incentrato sulla libertà» ¹⁹. Anche Foucault si rivela essenzialista allorché qualifica la politica semplicemente come esercizio del potere in relazioni di potere. Una filosofia politica wittgensteiniana considererà queste formulazioni essenzialiste e riduzioniste con sospetto e proporrà invece descrizioni specifiche di diverse incarnazioni della politica e delle somiglianze e relazioni di parentela tra di esse.

Non si deve però credere che la metodologia di Wittgenstein possa essere applicata in modo acritico all'analisi dei nostri concetti politici, anche alla luce delle riserve che ho espresso nel capitolo quinto sull'uso che Wittgenstein fa della nozione di somiglianza di famiglia. Wittgenstein riferisce tale nozione alle relazioni di somiglianza, ma le relazioni familiari hanno anche carattere causale e questo aspetto è cruciale quando ci si occupa di fenomeni politici, i quali non sono solo legati da somiglianze di un certo grado, ma anche da relazioni causali. Tra queste ci sono anzitutto le relazioni di discendenza biologica, le quali determinano e conservano nel tempo legami familiari, comunità tribali, etnie, razze e nazioni. Bisogna poi considerare fattori causali come la geografia, il clima, la vicinanza e la distanza nello spazio e nel tempo. Infine bisogna considerare i fatti propriamente storici, ossia le relazioni di dipendenza, di influenza, di sviluppo, di progresso e regresso, e soprattutto le relazioni di potere. Il nostro ordinamento politico consiste infatti di una rete nella quale affinità e legami causali si intersecano e non possono essere separati.

Il pluralismo politico.

Passiamo al secondo contributo decisivo che Wittgenstein è forse in grado di dare al nostro modo di intendere la politica. Sia Schmitt che Arendt che Foucault si sono opposti a un modo di intendere la politica che assume l'unità come nozione fondamentale e ideale guida. Al contrario hanno tutti sostenuto che la politica è basata sul dato di fatto dell'eterogeneità del genere umano. In coerenza con i tratti dello

spirito wittgensteiniano che ho già abbozzato, voglio sostenere che la loro posizione non va intesa come un tentativo di trovare una caratteristica invariante di ogni tipo di politica, ma come la tesi che nella situazione mondiale attuale è preferibile optare per una concezione pluralistica della politica. L'idea di pluralismo politico si associa a quelle di comunicazione e mediazione, di traduzione e interpretazione – ma anche di fraintendimento, discordia e conflitto, e alle nozioni relative al controllo e al superamento di tali problemi. Tutti questi concetti sono estremamente importanti per caratterizzare la nostra situazione politica attuale. In che cosa si fonda il pluralismo della politica e, di fronte a un ampio spettro di diversità, com'è comunque possibile la comunicazione? Anche su questo problema Wittgenstein può essere d'aiuto.

Vediamo di capire come, prendendo Arendt come termine di confronto. Nel criticare la filosofia politica classica, Arendt sostiene che la tradizione non è riuscita a dar conto della pluralità essenziale alla condizione umana, e a questo si deve la sua incapacità di caratterizzare la politica in modo adeguato ²⁰. Si tratta di un'accusa sorprendente e, a prima vista, particolarmente scorretta nei confronti di Aristotele. Infatti nella *Politica* Aristotele parla in modo esplicito della pluralità umana come condizione di possibilità della vita politica. Che cosa dunque manca nel resoconto di Aristotele secondo Arendt? Secondo lei Aristotele si riferisce solo a una pluralità oggettiva di esseri umani: ci può essere una *polis* solo se gli esseri umani sono organizzati in famiglie separate, se hanno proprietà individuale delle proprie cose, se hanno diverse occupazioni e diverse posizioni politiche e sociali. Il pluralismo cui invece mira Arendt è diverso: ella sostiene che ogni essere umano si presenta al mondo in un unico punto dello spazio e del tempo e percepisce e comprende il mondo esclusivamente da tale posizione. La pluralità umana che per Arendt è politicamente fondamentale ha quindi una dimensione soggettiva e costituisce – secondo le sue stesse parole – «un caos fatto di differenza», da cui la politica deve emergere. Nel quadro che ella fornisce la politica consiste nello sforzo di mettere a confronto le prospettive a tutta prima non confrontabili con cui gli esseri umani guardano al mondo. La politica è in tal senso libera azione, ossia libera interazione di esseri umani nella quale essi rivelano se stessi l'uno all'altro e si definiscono nella propria distinzione.

Arendt però non si chiede mai come tale interazione possa avvenire in un consimile caos di differenze. Se tu e io vediamo il mondo da punti di vista completamente diversi, come possiamo arrivare a capirci l'un l'altro? Come possiamo anzi arrivare semplicemente a capire che ci sono diverse visioni del mondo? Su questo risulta utile fare appello al pensiero di Wittgenstein: come Arendt, egli riconosce che gli esseri

umani hanno diverse immagini del mondo, ma – a differenza di Arendt – si rende conto che tali immagini sono fin dall’inizio immerse nel linguaggio comune che parliamo, e sono anzi parte di esso. I nostri pensieri sul mondo prendono forma solo tramite il linguaggio. Il linguaggio esiste sempre ed è pubblico; è creato e conservato in modo sociale, e non chiuso nelle coscienze individuali. Laddove Arendt lascia un vuoto che non sa come chiudere tra le visioni del mondo e la loro commensurabilità, Wittgenstein interconnette in modo essenziale il nostro vedere il mondo e il nostro comunicare tale visione.

Inoltre la teoria di Arendt non può spiegare in modo semplice la connessione tra le varie visioni del mondo e le nostre azioni e interazioni. Come si manifestano le visioni del mondo nella sfera sociale e politica? Il materialismo storico sostiene che le ideologie sono mere sovrastrutture, prive di efficacia causale, e che sono un prodotto collaterale di circostanze materiali. Di fronte a questa posizione critica la Arendt non ha apparentemente alcuna risposta, mentre Wittgenstein può spiegarci che il materialismo storico fraintende la distinzione tra base materiale e sovrastruttura ideologica, perché assume che l’interno e l’esterno, la dimensione materiale e quella ideologica siano nettamente separati: una separazione che ha la sua origine remota nel dualismo di Descartes. Per Wittgenstein il dualismo cartesiano è da rigettare, in quanto i fenomeni «interni» richiedono criteri «esterni».

Arendt avrebbe certo ammesso che il confronto tra le visioni del mondo avviene nella sfera pubblica e si attua principalmente mediante il linguaggio. La politica e l’oratoria sono infatti per lei così intimamente legate che a tratti ella sembra identificarle. Proprio per questo però è grave che non capisca fino in fondo che il linguaggio è radicato nella forma di vita umana e che il significato di una parola è il suo uso tanto nel linguaggio quanto nel contesto del mondo. Wittgenstein ci aiuta a comprendere non solo perché gli esseri umani hanno diverse visioni del mondo, ma anche come tali visioni entrino in contatto con la dimensione pubblica e incidano su di essa: infatti le visioni del mondo e i giochi linguistici sono strettamente connessi. La molteplicità dei giochi linguistici si fonda a propria volta sulla complessità del mondo, sulla nostra incapacità di cogliere del tutto tale complessità e sul conseguente carattere parziale di ogni forma di comprensione umana. Consapevole della varietà dei nostri bisogni e interessi, Wittgenstein comprende che essi non costituiscono un sistema unitario. Il pluralismo umano è per lui conseguenza delle nostre diverse capacità e della intrinseca limitatezza della nostra comprensione.

Dato che ci sono diverse visioni del mondo, come si perviene a una comprensione condivisa? Da Wittgenstein ci vengono due suggerimenti. Il primo è che, come abbiamo già visto, elaboriamo le nostre visioni del mondo solo interagendo con gli altri, condividendo un linguaggio, e non in isolamento. Inoltre Wittgenstein nota che i nostri vari giochi linguistici e le nostre varie visioni del mondo sono connesse fin dall'inizio da una rete intricata di somiglianze. Le visioni del mondo formano delle famiglie e costituiscono così la forma umana di vita: una singola famiglia. Grazie alle molte sovrapposizioni in questa struttura unitaria, le visioni umane del mondo ci sono sempre accessibili e comprensibili, almeno in linea di principio. Nelle *Note sul «Ramo d'oro»* di Frazer Wittgenstein scrive (è un passaggio che abbiamo già citato):

Mangiare e bere può essere pericoloso, non solo per il selvaggio ma anche per noi; niente di più naturale che cercare di proteggersi. [...] Che l'ombra di un uomo, che ha l'aspetto di un uomo, o la sua immagine speculare, che la pioggia, il temporale, le fasi lunari, l'avvicinarsi delle stagioni, la somiglianza e la diversità degli animali fra di loro e rispetto all'uomo, i fenomeni della morte, della nascita e della vita sessuale, in breve, tutto ciò che l'uomo anno dopo anno osserva intorno a sé, intrecciato nei modi più diversi, svolga un ruolo nel suo pensiero (nella sua filosofia) e nelle sue usanze, è ovvio o, possiamo dire, è proprio ciò che sappiamo realmente e che è interessante (RD, p. 25).

Si potrebbe aggiungere che ci sono anche stati psicologici condivisi ed esperienze come i sogni, i vuoti di mente, gli umori lunatici, le illuminazioni improvvise, il dolore e la gioia, l'infelicità e la depressione. Forse c'è in noi anche un repertorio condiviso di comportamenti biologicamente codificati e di risposte comportamentali. Possiamo elaborare questi dati in varie visioni del mondo, le quali vengono poi espresse e manifestate in modi diversi. Per quanto possano essere diverse, queste visioni del mondo sono però connesse da una rete di somiglianze di famiglia che rende possibile la comunicazione e la reciproca comprensione. L'approccio wittgensteiniano spiega anche perché tale comprensione avvenga a diversi livelli: le somiglianze tra visioni del mondo possono essere più o meno grandi, e i fenomeni su cui si basano possono essere elaborati in modi diversi. Anche quando però ci sia una grande distanza tra due visioni del mondo possiamo ancora metterle in connessione riconducendole alle loro radici condivise.

Le riflessioni di Wittgenstein sul linguaggio danno molte indicazioni utili su come interpretare parole, frasi, discorsi e testi. Nel *Libro blu* si dice che «il segno (l'enunciato) riceve la propria significanza, il proprio significato dal sistema dei segni, dal linguaggio cui appartiene. In breve: comprendere un enunciato significa comprendere un linguaggio» (*BM*, p. 11). Tale linguaggio deve essere in realtà visto come un gran numero di linguaggi distinti ma reciprocamente connessi da relazioni di somiglianza e affinità. Questi giochi linguistici hanno poi rapporti con le nostre azioni e pratiche non-linguistiche e con il mondo. La posizione di Wittgenstein non è quindi una forma di «idealismo linguistico» secondo cui non possiamo mai uscire dal nostro linguaggio, sebbene questa lettura sia stata a volte difesa. Che non sia così è chiaro ad esempio dal gioco linguistico dei muratori nella sezione 2 delle *Ricerche filosofiche*. Il gioco linguistico qui descritto mette in diretta correlazione le parole dei muratori con le loro attività di costruzione e con i materiali fisici in esse impiegate. Senza tali relazioni le verbalizzazioni dei muratori sarebbero del tutto prive di significato.

È quindi chiaro che una filosofia politica di stampo wittgensteiniano porrà grande attenzione al linguaggio che parliamo sia in politica che quando riflettiamo sulla politica. Da una parte ci incoraggerà a considerare i diversi modi particolari in cui parole ed enunciati sono usati in politica, ma dall'altra sottolineerà che essi devono essere visti in relazione con il sistema di segni cui appartengono. Wittgenstein ci incoraggia a concentrarci sui particolari guardandoci da frettolose generalizzazioni, ma ci invita anche ad avere uno sguardo olistico sui particolari, ossia a porli in relazione con il contesto. Un filosofo politico wittgensteiniano eviterà inoltre di trattare il linguaggio politico come un'unità inanalizzabile; cercherà invece di identificare le linee di demarcazione tra diversi giochi linguistici politici. In altre parole, egli non considererà la politica come un'unica totalità ma come un sistema variegato, come interconnesso di differenze e somiglianze. La stessa parola (ad esempio «democrazia») o lo stesso modo di esprimersi (ad esempio «l'uomo è politico per natura») potranno quindi avere ruoli molto diversi in diversi contesti. È infine chiaro che una filosofia politica di stampo wittgensteiniano non si ridurrà all'analisi linguistica, ma porrà altrettanta attenzione alle nostre azioni e pratiche non linguistiche, così come al mondo stesso.

Per Wittgenstein i giochi linguistici sono tipicamente attività sociali, che coinvolgono diversi partecipanti i quali propongono e litigano, avanzano richieste e impartiscono ordini che vengono poi rispettati o disattesi. Le parole e gli enunciati, quando sono pensati nel contesto dei giochi linguistici, non sono analizzati come se venissero proferiti nel vuoto: c'è sempre qualcosa che viene prima e qualcosa che viene

dopo. Quindi, quando qualcuno asserisce una proposizione, possiamo e dobbiamo chiederci a chi si sta rivolgendo e se essa è intesa come una risposta o come una domanda, come una provocazione o come un'ovvietà, oppure come l'affermazione di una credenza condivisa. È importante ricordare che anche le parole dei più grandi teorici e filosofi hanno un contesto e sono intese in un certo modo.

Il modo in cui Wittgenstein concepisce il significato implica che non ci dovremmo in generale aspettare di poter indicare condizioni necessarie e sufficienti per l'uso dei termini, e quindi neppure di poterne dare definizioni formali. La nostra analisi concettuale del linguaggio politico dovrà invece essere descrittiva e procedere caso per caso; si preferirà inoltre l'esame di momenti storici specifici alle generalizzazioni su larga scala. Ci sono ovviamente aree di studio in cui è utile fornire definizioni formali dei termini (ad esempio in matematica e logica). Inoltre è sempre possibile delimitare in modo arbitrario l'uso di una parola e su tale base costruire una definizione formale. Per questo Wittgenstein scrive nelle *Ricerche filosofiche*: «È vero che *posso* imporre rigidi confini al concetto “numero”, posso cioè usare la parola “numero” per designare un concetto rigidamente delimitato; ma posso anche usarla in modo che l'estensione del concetto *non* sia racchiusa da alcun confine» (RF, 68). Spesso pensiamo che definizioni di questo tipo servano a prevenire usi devianti dei termini. Wittgenstein osserva però che «anche ogni definizione generale può essere fraintesa» (RF, 71). Inoltre, a meno che non intendiamo le nostre definizioni come pure stipulazioni, dobbiamo verificare la loro adeguatezza rispetto all'uso effettivo delle nostre parole. Anche quando disponiamo di definizioni formali di un termine resta sempre aperta la questione di capire come il termine sia effettivamente utilizzato.

Negli esempi di Wittgenstein, il contesto interpretativo dei giochi linguistici è sempre piuttosto limitato. Egli, pur identificando significato e uso, non ha mai considerato con attenzione gli usi storici del linguaggio e non ha mai preso sul serio la dimensione sociale degli usi del linguaggio. Dal punto di vista della filosofia politica si tratta di una limitazione grave, ma bisogna comunque guardarsi dal rischio di ampliare in modo indiscriminato il contesto delle nostre parole e frasi. È vero che un gioco linguistico non ha mai un unico e strettamente delimitato contesto, ma quando ampliamo troppo lo sguardo rischiamo di perdere di vista i tratti e le condizioni specifiche di quel gioco. Quando ci troviamo a interpretare un certo gioco linguistico dobbiamo scegliere con attenzione i contesti da prendere in considerazione, evitando sia le prospettive anguste che quelle indiscriminatamente ampie.

Le regole sono essenziali per tutte le forme più complesse di vita sociale e politica. Spesso ci si presentano sotto forma di regolamenti e leggi. Le leggi sono promulgate da stati e governi. I regolamenti provengono da soggetti sia pubblici che privati e in genere rinviano a loro volta alle leggi. Le istituzioni politiche moderne sono interamente governate dalla legge – perfino nei cosiddetti regimi «fuorilegge». Per questo in tutte le nostre società c'è chi legifera, chi interpreta le leggi e chi le fa rispettare con la forza. La legge è un aspetto così pervasivo delle nostre istituzioni politiche che potremmo essere tentati di dire che le istituzioni sono strutture legali, anziché realtà sociali ²¹.

Sarebbe però sbagliato identificare lo stato con la sua struttura legale. La legge è invece un'invenzione politica specifica, con delle precise condizioni storiche. Il comando degli antichi capi tribali e dei re preistorici era di natura personale. Allora comandare era assumere decisioni secondo il momento, guidati dalla tradizione, dai consigli degli anziani o da segni divini, ma non facendo appello a una legge astratta da applicarsi in modo organizzato. Dal libro di Aristotele sulla costituzione degli Ateniesi possiamo capire che all'inizio la *polis* ateniese aveva un ordinamento pre-legale ²². L'invenzione della legge scaturì da una rivolta contro la vecchia organizzazione personalistica e richiese anzitutto di capire come situazioni svariate e spesso piuttosto diverse potessero essere trattate allo stesso modo. L'uniformità che ne risultò rese l'esercizio del potere più regolare, più prevedibile, più efficiente e nel complesso più «giusto». I cittadini potevano ora prevedere le azioni dei propri governanti e avevano anche un termine di confronto per giudicare il loro comportamento. Questa astrazione richiese un nuovo uso del linguaggio, un arricchimento del vocabolario e proposizioni più articolate. Legge e logica furono quindi legate fin dal principio, e ancora oggi parliamo di leggi sia politiche che logiche. Nacque inoltre l'esigenza di un metodo per ricordare più affidabile della memoria personale umana. L'aumento del livello di alfabetizzazione coincise quindi in modo naturale con l'invenzione della legge e con quella della logica. Inoltre comparirono nuove professioni: lo scrivano, il giudice e l'oratore (che potremmo anche chiamare avvocato). Con la diffusione dell'alfabetizzazione i cittadini stessi furono in grado di leggere e discutere le leggi e cominciare a pretendere un ruolo attivo nello stabilirle e nell'applicarle. Il regime repubblicano e la democrazia nacquero da questo processo.

Il ruolo pervasivo della legge nel nostro sistema politico rende urgente per la riflessione filosofica chiedersi come le leggi svolgano la loro funzione caratteristica. Il famoso giurista Hans Kelsen ha sostenuto che la legge determina in modo stretto le proprie

applicazioni. Le considerazioni di Wittgenstein sul seguire una regola ci mostrano quanto la posizione di Kelsen sia sbagliata. Cosa vuol dire infatti che una regola determina qualcosa? La «teoria pura della legge» di Kelsen è stata per questo criticata con buoni argomenti da Carl Schmitt, secondo il quale ogni applicazione della legge richiede una decisione ²³. La posizione di Schmitt somiglia parzialmente a quella di Wittgenstein, ma quest'ultima sa anche chiarire perché Schmitt non riesce a spiegare la funzione e lo scopo peculiari alle leggi. Se infatti ogni regola è, come Schmitt sostiene, personale e se ogni applicazione di una regola richiede una decisione del tutto nuova, non è più chiaro a cosa serva in generale la legge. In opposizione al «decisionismo» di Schmitt, Wittgenstein sostiene che quando applichiamo le regole non stiamo decidendo in modo libero. Accade piuttosto che *sappiamo* come applicarle, e tale abilità pratica (una forma di *know-how*) si fonda su pratiche, abitudini e costumi. È soltanto perché troviamo giustamente sbagliata l'idea che la «logica» o l'«intuizione» determinino l'applicazione della regola che sentiamo la tentazione di concludere che «ad ogni punto è necessaria una nuova decisione» (RF, 186), ma anche questa conclusione sarebbe sbagliata. Né il determinismo logico di Kelsen né il decisionismo di Schmitt forniscono quindi un quadro soddisfacente della realtà della legge. Per ottenerlo bisogna invece considerare che la legge è fondata su regolarità, abitudini e pratiche; anche per questo non si può evitare di concepire le istituzioni politiche come realtà sociali, anziché identificarle con le leggi.

Il decisionismo di Schmitt può però essere ulteriormente difeso. Mentre Wittgenstein si concentra in larga parte sulle regole della matematica e della logica, Schmitt si occupa soprattutto di leggi ed è indubbio che in questo ambito, a differenza che in logica e matematica, le decisioni hanno un ruolo indispensabile: solo attraverso la decisione di un legislatore viene stabilita una legge. Le leggi sono poi sempre interpretabili: la loro applicazione non viene mai fissata come per le regole logiche e matematiche. Inoltre Schmitt si rese conto che le decisioni su questioni relative alla legge possono sempre essere contestate sia sotto il profilo della loro validità che per i loro contenuti. Si può anzi dire che per noi moderni la contestazione della legge è l'essenza della politica, e tale contestazione consiste spesso nella richiesta di nuovi atti decisori, da parte di una corte di giustizia, di un legislatore o di un titolare di sovranità (ad esempio di un parlamento). Una riflessione filosofica soddisfacente sulla legge e quindi sulla politica deve tenere in debito conto questo elemento decisionista, ma deve anche considerare – con Wittgenstein – che le regole interpretabili e contestabili possono avere comunque forza di costrizione.

La posizione di Schmitt su questo aspetto deriva da Hobbes, secondo

il quale è l'autorità e non la verità a fare la legge ²⁴. Anche Wittgenstein riconosce il ruolo dell'autorità nella forma umana di vita, come è evidente nelle *Ricerche filosofiche* e, ancor di più, in *Della Certezza*, dove scrive: «Ho imparato un numero enorme di cose, e le ho accettate in forza dell'autorità» (DC, 161); «Da bambini impariamo certi fatti [...] e li accettiamo fiduciosamente» (DC, 159). Scrive anche che, per giudicare in modo corretto o scorretto, «l'uomo deve già giudicare in conformità con l'umanità» (DC, 156) e che quindi «per poter comunque giudicare devo riconoscere certe autorità» (DC, 493). Nonostante questi accenni, Wittgenstein non elabora la propria concezione dell'autorità e non approfondisce la distinzione di ruoli sociali a essa connessa, né si occupa delle connesse nozioni di potere e violenza. Queste lacune limitano la rilevanza del suo pensiero per la comprensione del modo in cui funziona la nostra società, e d'altra parte sono anche una limitazione intrinseca della sua filosofia del linguaggio. Il nostro linguaggio non è il prodotto di un libero consenso tra parlanti; ci viene trasmesso dall'autorità dei genitori, degli insegnanti, degli scrittori, degli studiosi, degli editori, dei mezzi di comunicazione e, in ultima analisi, del governo. Su questo, come su molte altre questioni, il confronto tra il pensiero di Wittgenstein e i problemi politici offre anche un punto di vista nuovo sulle sue riflessioni più propriamente filosofiche.

L'imprevedibilità del comportamento.

La nostra grammatica non è perspicua, e non lo sono le nostre varie forme di vita, né la forma di vita umana nel suo complesso. Certo: possiamo orientarci nella grammatica, possiamo manipolare le forme di vita e possiamo vivere una vita umana; questo però non vuol dire che cogliamo o possiamo cogliere nel loro complesso la grammatica o le forme di vita. In altre parole, le nostre capacità pratiche superano sistematicamente la nostra capacità di elaborare teorie su di esse.

Wittgenstein fa qualche accenno all'imprevedibilità del comportamento umano – sia pure in contesti un po' diversi. Per lui tale imprevedibilità è alla radice della nostra tendenza a dire che «non si può mai sapere che cosa stia accadendo nell'altro» (Z, 603); tale tendenza porta a concludere erroneamente che ciò che accade nella mente umana sia «essenzialmente» privato e non comunicabile. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein si era opposto con forza a tale conclusione, osservando che l'altra persona da una parte non sente il mio dolore, ma dall'altra può comunque sapere che sto soffrendo. Il suo cosiddetto «argomento del linguaggio privato» (RF, 264-315) consiste in considerazioni sottili e complesse a sostegno della tesi che gli stati interni possono, in linea di principio, essere comunicati.

Negare che la privatezza di questi stati sia essenziale o assoluta non significa però negare che ciò che accade nella mente di un'altra persona mi sia di fatto ignoto nella gran parte dei casi. Tale privatezza fattuale degli stati mentali è sicuramente una delle ragioni dell'imprevedibilità del comportamento umano. Per chiunque si interessi della dimensione sociale e politica tale imprevedibilità è un fenomeno del massimo interesse: le azioni imprevedibili hanno spesso rilievo sociale e politico. Abbiamo tutti una certa familiarità con il fenomeno dell'imprevedibilità, sia nella vita privata che in quella pubblica. Spesso siamo sorpresi dal comportamento degli altri (in particolare da quello degli stranieri). Anche quando conosciamo bene delle persone ci troviamo talora a essere sorpresi da svolte improvvise nei loro comportamenti («non mi sarei mai aspettato che X fosse così...»). In un ambito più pubblico e macroscopico, siamo ben consapevoli che spesso gli esperti non riescono a predire certi mutamenti economici e politici. Ovviamente l'imprevedibilità è il risultato di svariati fattori. Anche gli eventi naturali non sono interamente prevedibili, sebbene in linea di principio il loro corso possa essere spiegato nei termini delle leggi naturali. Tale imprevedibilità incide a sua volta su quella del comportamento umano. A questo si deve aggiungere la non perspicuità delle forme umane di vita, a causa della quale non possiamo formulare leggi generali del comportamento che siano esplicative e predittive. Nei contesti sociali e politici dobbiamo poi fare i conti con il fenomeno dell'ipercomplessità. Per avere una visione sistematica di una forma di vita non basta che quella forma di vita sia di per se stessa perspicua: dobbiamo anche avere una visione perspicua dei modi in cui coloro che partecipano a quella forma di vita la comprendono. In questo modo, vari livelli di non perspicuità si accumulano e ci impediscono di dominare la realtà sociale e politica.

Queste osservazioni hanno un impatto diretto sul problema della possibilità e della natura della scienza sociale e politica ²⁵. Se Wittgenstein ha ragione, gli studi su questi argomenti non possono aspirare a essere scienze esplicative e predittive e a fornire leggi formulabili in modo preciso come quelle della fisica. Dovranno invece conservare una natura narrativa e descrittiva, restando sostanzialmente al livello delle spiegazioni e predizioni informali e quotidiane del comportamento umano. Questo ha poi ulteriori conseguenze pratiche, perché ci costringe ad ammettere che non ci sarà mai un modo scientifico di compiere scelte in ambito sociale ed economico. Pensatori libertari come Friedrich von Hayek ritengono che considerazioni di questo tipo sulla complessità delle strutture sociali e politiche siano sufficienti a confutare le programmazioni sociali di stampo socialista ²⁶. È senz'altro vero che certe forme rigide

di socialismo «scientifico» sono incompatibili con una visione della società di stampo wittgensteiniano, ma lo stesso accadrà con certe altre teorie economiche di tipo capitalista. Di sicuro le considerazioni di Wittgenstein non conducono a rifiutare il socialismo in generale, e non giustificano l'approccio economico liberista del *laissez-faire*.

La non perspicuità della nostra condizione implica soltanto che tutti noi operiamo in condizioni di incertezza: questo vale per ogni individuo e ogni governo, ma anche per ogni imprenditore e uomo d'affari. Non c'è ragione di credere che solo alcuni tra questi siano in una situazione di vantaggio quando operano nel sistema essenzialmente complesso ed anzi ipercomplesso della nostra politica e della nostra economia. Questo non significa che ogni agente sia altrettanto qualificato o non qualificato a operare in ambito sociale e politico. L'informazione che abbiamo a disposizione sarà sempre limitata e fallibile, ma può anche renderci più o meno qualificati ad agire. In generale però gli uomini d'affari non avranno più conoscenze e non saranno quindi più qualificati del governo ad agire in campo economico. Possiamo anzi dire che in condizioni di ipercomplessità gli uomini d'affari agiranno perlopiù assumendo una prospettiva assai limitata, mentre i governi possono essere più preparati ad agire per conto dei loro popoli. La non perspicuità della forma umana di vita non è per forza un argomento a favore del liberismo economico, ma invita semmai chiunque agisca a essere cauto e pronto a reagire a conseguenze ed eventi imprevisti, adattandosi alle correnti mutevoli e ai disastri inattesi. Non dobbiamo nemmeno pensare che la non perspicuità delle vicende umane fornisca un argomento contro la programmazione su ampia scala. Ogni azione economica e politica richiede una visione complessiva del contesto sociale in cui viene compiuta. Sia i singoli uomini d'affari che i membri di un governo faranno appello a visioni complessive di questo tipo, ed entrambi dovranno fare i conti con la loro incertezza e fallibilità. Questo mi porta a trarre dal pensiero di Wittgenstein un'ultima conseguenza per la riflessione sulla realtà sociale e politica.

Visione e scelta in politica.

Da Platone a John Rawls la filosofia politica ha sempre avuto un carattere prevalentemente prescrittivo. I filosofi politici non hanno mai smesso di dirci come dovremmo organizzare il nostro stato, quali principî e leggi dovremmo adottare e come dovremmo agire in ambito politico. Una filosofia politica di stampo wittgensteiniano dovrà presumibilmente differenziarsi da questa tradizione.

Un'idea su come procedere viene dal confronto tra le riflessioni etiche di Wittgenstein e il tipo *standard* di filosofia etica. Anche l'etica

filosofica ha in genere un carattere prevalentemente prescrittivo. I filosofi morali sono soliti elencare regole, massime, imperativi e si aspettano che noi viviamo seguendoli. In Wittgenstein non troviamo alcunché di simile: nella sua *Lezione sull'etica* non si parla di principî normativi, ma si descrive che cosa vuol dire per noi vedere noi stessi e il mondo da un punto di vista etico. Il tipo di etica di cui Wittgenstein si occupa è quindi in tal senso relativo a una visione, anziché prescrittivo o normativo. Si può plausibilmente inferire che anche una filosofia politica di stampo wittgensteiniano avrebbe a che fare con la visione. Non si trova ovviamente nessuna evidenza diretta di questo approccio in Wittgenstein, dato che nella sua *Lezione sull'etica* egli si occupa solo di forme altamente personali di consapevolezza etica. In cosa consisterebbe dunque una concezione della politica in termini di visione? E perché è interessante guardare alla politica da tale prospettiva?

La seconda domanda è più facile della prima: se non abbiamo una visione generale del significato della vita politica nessuna delle norme politiche enunciate dai filosofi ci convincerà davvero. Prendiamo ad esempio la teoria della giustizia di John Rawls alla quale oggi si dà tanta attenzione. Rawls fornisce una serie di complicate ragioni per adottare due specifici principî di giustizia come guide dell'azione politica, ma non è in grado di spiegarci perché in generale dovremmo occuparci di politica. Perché non dovremmo fare come Wittgenstein e ignorare questi argomenti? Perché questi argomenti dovrebbero essere importanti quanto il benessere dei singoli individui? E anche se ci impegniamo politicamente, perché dovremmo occuparci in particolare del problema della giustizia? Certo la giustizia è un'importante virtù politica, ma è l'unica? Presa di per se stessa è la virtù di un mondo freddo e senza cuore in cui l'unico problema che conta è che cosa io devo a te e che cosa tu devi a me. È così che vogliamo intendere la dimensione politica delle nostre vite? Il fatto che oggi tendiamo a vedere la politica in questi termini mostra soltanto quanto si sia impoverita la nostra visione della vita politica.

Non è ovviamente facile proporre una concezione diversa e più ricca del significato della politica. Forse un singolo individuo non può elaborare da solo tale nuova concezione e serve l'impegno di molti per dare un nuovo significato positivo e non riduttivo alla politica. Forse consapevole di questo e in implicita polemica con l'approccio semplicistico della tradizione filosofica normativa Wittgenstein scrisse che «la malattia di un'epoca si guarisce cambiando il modo di vita degli uomini» e «la malattia dei problemi filosofici [...] solo cambiando modo di pensare e di vivere, non con una medicina trovata da un singolo» (*OFM*, pp. 75-76).

1 Per una caratterizzazione delle cosiddette «guerre mondiali» del Ventesimo secolo come guerre civili europee si veda GEOFFREY BARRACLOUGH, *Guida alla storia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1971 [ed. or. *An Introduction to Contemporary History*, Penguin, Harmondsworth 1967].

2 Questa sembra, quanto meno, la spiegazione più plausibile del carattere austero della sua vita dopo il 1918 e del pessimismo e dell'angoscia che la caratterizzarono. Sembra inoltre spiegare la sua esigenza di ritirarsi per lunghi periodi di tempo in zone remote della Norvegia e dell'Irlanda.

3 La lettera è citata in R. MONK, *Ludwig Wittgenstein. Il dovere del genio* cit., p. 399.

4 FANIA PASCAL, *Wittgenstein. Un ricordo personale*, in LUDWIG WITTGENSTEIN, *Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 59 [ed. or. *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, 1979, pp. 31-74].

5 Su questo argomento, RUPERT READ, *Wittgenstein's «Philosophical Investigations» as a war book* (inedito).

6 N. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein* cit., p. 32.

7 Le conversazioni con Maurice Drury sono particolarmente significative su questo tema.

8 HANNA PITKIN, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, University of California Press, Berkeley 1972, pp. 316-17.

9 *Ibid.*, p. 325.

10 PETER WINCH, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, il Saggiatore, Milano 1972 [ed. or. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge, London 1958].

11 JAMES TULLY, *Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection*, in «Political Theory», XVII, 1989, n. 2, pp. 172-204.

12 Per una selezione rappresentativa della letteratura, si veda CRESSIDA J. HEYES (a cura di), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2003. Il volume include una ricca bibliografia.

13 CARL SCHMITT, *Il concetto di 'politico'*, in ID., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, p. 101 [ed. or. *Der Begriff des Politischen*, 1927].

14 *Ibid.*, p. 105.

15 HANNAH ARENDT, *Che cos'è la politica?*, in ID., *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 5 [ed. or. *Was ist Politik?*, Piper, München 1993].

16 MICHEL FOUCAULT, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità*, vol. II, Feltrinelli, Milano 1984, p. 73 [ed. or. *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984].

17 C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico'* cit., p. 172.

18 *Ibid.*, p. 108.

19 H. ARENDT, *Introduzione alla politica II*, in ID., *Che cos'è la politica?* cit., p. 30.

20 *Ibid.*, p. 34.

21 Una definizione in questo senso «giuridica» di stato è stata proposta da HANS Kelsen, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997 [ed. or. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Mohr, Tübingen 1922].

22 ARISTOTELE, *La costituzione degli ateniesi*.

23 CARL SCHMITT, *Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Beck, München 1968; ID., *Teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992 [ed. or. *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1922].

24 C. SCHMITT, *Teologia Politica. Quattro libri sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del 'politico'* cit., p. 57 [ed. or. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of «Sovereignty»*].

25 P. WINCH, *Il concetto di scienza sociale* cit.

26 Von Hayek aveva una remota parentela con Ludwig Wittgenstein e a un certo punto tentò di scrivere una sua biografia. Questo induce a chiedersi quanta familiarità avesse con il suo pensiero e se la sua concezione libertaria sia stata in qualche modo influenzata dalle riflessioni di Wittgenstein sulla non perspicuità.

Indice analitico

- abitudini
 - addestramento
 - affinità
 - Agostino, Aurelio, vescovo di Ippona
 - alfabetizzazione
 - Ambrose, Alice
 - analisi:
 - – linguistica
 - – logica
 - analogia
 - anatra-lepre
 - Anscombe, Elizabeth
 - Arendt, Hannah
 - Aristotele
 - atomismo logico
 - autoevidenza
-
- Bambrough, Renford
 - Barraclough, Geoffrey
 - Bismarck, Otto von
 - Bloor, David
 - Boltzmann, Rudolf
 - Bouwman, Oets Kolk
 - Bradley, Francis Herbert
 - Brahms, Johannes
 - Broch, Hermann
 - Brouwer, Luitzen Egbertus Jan
 - Bunyan, John
 - Bühler, Karl
-
- campioni
 - Carnap, Rudolf
 - civilizzazione
 - Clark, Ronald W.
 - complessità
 - comportamentismo
 - concetti a grappolo, *vedi* grappolo
 - concetti classificatori e concetti comparativi
 - concordia nel giudizio, *vedi* giudizio
 - condizionamento
 - contestazione
 - cristianesimo
 - cultura
-
- decisione

- decisionismo
- delucidazioni
- Democrito
- Descartes, René
 - concezione del soggetto in
- dispute
- dolore
 - manifestazione del – nel comportamento
- Drury, Maurice O'Connor
- dualismo

- Engelmann, Paul
- epistemologia, *vedi* teoria, della conoscenza
- essenzialismo
- etica
 - è trascendentale
 - – visionaria vs normativa

- famiglia
 - somiglianza di
- fatti
- fenomenologia
- filosofia
 - – analitica
 - – come attività
 - – come descrizione
 - concezione terapeutica della
- formalisti
- forma logica
- forme di vita
 - – umana
- Foucault, Michael
- Frazer, James
- Frege, Gottlob
 - – su concetti e oggetti
 - – sulle regole
 - – su senso e riferimento
- Freud, Sigmund

- Galison, Peter
- Gellner, Ernest
- genealogia
- generalità
- *Gestalt*, psicologia della, 15; *vedi anche* psicologia
- giochi
 - – linguistici
- giudizio
 - concordia nel

- grammatica
 - – superficiale vs profonda
- grappolo
 - concetti a
- Griffin, James
- Grimm, Jacob
- Grimm, Wilhelm
- Gruithuisen, Franz von
- gruppo causale
- guida all'azione

- Habermas, Jürgen
- Hacker, Peter Michael Stephan
- Hayek, Friedrich von
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
- Heidegger, Martin
- Hepburn, Ronald
- Heyes, Cressida J.
- Hitler, Adolf
- Hobbes, Thomas
- Hume, David
- Hymers, Michael

- idealismo
 - – linguistico
- imitazione
- immagine logica
- immagini
 - – *puzzle*
- indistruttibilità
- inesorabilità
- intenzioni, antecedente vs attiva
- interpretazione
 - – musicale
- «io»
 - – filosofico
 - – usato come oggetto
 - – usato come soggetto
- ipercomplessità

- Janik, Allan

- Kant, Immanuel
- Kelsen, Hans
- Keynes, John Maynard
- Kierkegaard, Søren
- Klimt, Gustav
- Kraus, Karl
- Kreisel, Georg

- Kripke, Saul
- Kuhn, Thomas

- leggi
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von
- Leucippo
- liberalismo
- liberismo
- limiti
 - – del linguaggio
 - – del mondo
- linguaggio
 - – ordinario
 - – ordinario, filosofia del
 - – privato, argomento del
 - raffigurativa, concezione del
 - – del *Tractatus*
- logica
- Loos, Adolf

- Mach, Ernst
- magia
- Mahler, Gustav, VIII.
- Malcolm, Norman
- Marx, Karl
- matematica
- materialismo storico
- Mauthner, Fritz
- McGinn, Colin
- McGuinness, Brian
- mente e corpo
- metafisica
- metafora
- misticismo
- modello
- monadi
- mondi possibili, semantica e metafisica dei
- monismo
- Monk, Ray
- Moore, George Edward
- morfologia
- Mounce, Howard O.
- Murdoch, Iris
- Musil, Robert

- Necker, cubo di
- neokantiani
- Nietzsche, Friedrich
- nomi
 - – propri
- norme

- Norris, Andrew

- oggetti
 - ☐ – logici
 - ☐ – semplici
- olismo

- paradigmi
- Parmenide
- Pascal, Fania
- Paul, Jean
- pensiero
- persona, concetto di
- pessimismo
- Pears, David
- Pitcher, George
- Pitkin, Hanna
- Platone
- pluralismo
 - ☐ – filosofico
 - ☐ – metafisico
 - ☐ – dei giochi linguistici
 - ☐ – delle forme di vita
 - ☐ – delle immagini del mondo
 - ☐ – politico
- positivisti
- pratiche
- prima persona, enunciati in
- privatezza fattuale
- processi inconsci
- proposizione:
 - ☐ bipolarità della
 - ☐ – filosofica
 - ☐ – sui colori
 - ☐ unità della
 - ☐ *Vedi anche* Sistema
- pseudoconcetti
- psicologia; vedi anche *Gestalt*.

- Quine, Willard Van Orman

- raffigurativa, concezione del linguaggio, *vedi* linguaggio
- Ramsey, Frank Plumpton
- rappresentazione perspicua
- Rawls, John
- Read, Rupert
- realismo
- realtà
- regolarità

- regole
 - – grammaticali
 - – interpretabili
 - – semantiche
 - – sintattiche
- religione
- Rhees, Rush
- Russell, Bertrand
 - – sull'epistemologia
 - – sull'unità della proposizione
- Ryle, Gilbert

- sanzioni
- scetticismo
 - – filosofico
- Schlick, Moritz
- Schmitt, Carl
- Schopenhauer, Arthur
- Schorske, Carl Emil
- scientismo
- scienza
- semplicità
- Shakespeare, William
- significato
 - – come uso
 - – della vita
 - – della politica
- Sinnott-Armstrong, Walter
- sistema
 - – di pensiero
 - – di proposizioni; *vedi anche* proposizione
 - – di segni
- Sluga, Hans
- socialismo
- Socrate
- soggettivo-oggettivo, distinzione
- soggetto
 - – metafisico
- solipsismo
- somiglianza
- Spengler, David
- Stern, David
- storia
- storia naturale
- Strachey, Lytton
- Strawson, Peter
- struttura
 - – del mondo
 - – logica

- Tarski, Alfred
- tautologia
- Taylor, Charles
- teoria

- – dei tipi
 - – della conoscenza, epistemologia
 - – pura della legge
 - Tieck, Johann Ludwig
 - Tolstoj, Lev
 - Toulmin, Stephen
 - Tully, James
 - Turing, Alan
-
- valori
 - vedere qualcosa come qualcosa
 - verificaione, principio di
 - verofunzionalità
 - *Verwandschaft*
 - Vienna, Circolo di
 - visione sinottica
 - visioni del mondo
 - vita, *vedi* forme di vita
 - volontà
-
- Waismann, Ludiwg
 - Weininger, Otto
 - Whitehead, Alfred North
 - Wijdeveld, Paul
 - Winch, Peter
 - Wittgenstein, Karl
 - Wittgenstein, Ludwig
 - [Conversazioni e ricordi]
 - Della certezza
 - Diari segreti
 - Grammatica filosofica
 - [Lettere a Ludwig von Ficker]
 - [Letters to Russell, Keynes, and Moore]
 - Lezione sull'etica
 - Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa
 - [Lezioni 1930-1932. Dagli appunti di John King e Desmond Lee]
 - [Lezioni sui fondamenti della matematica]
 - Libro blu e Libro marrone
 - [Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann]
 - [Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937]
 - Note sul «Ramo d'oro» di Frazer
 - Osservazioni filosofiche
 - Osservazioni sopra i fondamenti della matematica
 - Osservazioni sui colori
 - Pensieri diversi
 - Quaderni 1914-1916
 - Ricerche filosofiche
 - Tractatus logico-philosophicus
 - [Wittgenstein's Lectures 1932-1935]
 - Zettel
 - Wittgenstein, Margarete
 - Wittgenstein, Paul
 - Wright, Georg Henrik von

- Wünsche, Konrad

Il libro

Per la radicalità della sua ricerca, l'originalità del pensiero e la determinazione con la quale ha saputo ridisegnare il panorama filosofico, Ludwig Wittgenstein è unanimemente riconosciuto come uno dei massimi filosofi del Novecento.

Questo libro offre al lettore un'introduzione al pensiero del filosofo austriaco sintetica, rigorosa e completa al tempo stesso, a partire dal celebre esordio rappresentato dal *Tractatus logico-philosophicus*, per arrivare alle note *Della Certezza*, scritte poco prima della morte. Evitando di concentrarsi sulle ben note bizzarrie del personaggio, il libro di Sluga ha il merito di ricostruire gli eventi della vita di Wittgenstein riferendoli sempre e con grande attenzione alle condizioni storiche, politiche e personali dalle quali è scaturita la sua opera filosofica. Tratteggiando in modo esemplarmente chiaro le idee fondamentali e i concetti-chiave delle diverse fasi della filosofia wittgensteiniana, Sluga rivela al contempo la misura in cui i mutamenti culturali e politici vissuti da Wittgenstein e dai suoi contemporanei riflettano molti dei drammatici eventi che caratterizzano il xx secolo, e come il pensiero del filosofo austriaco possa aiutarci ad affrontare i problemi peculiari dell'esistenza politica e sociale contemporanea.

Illuminante e intellettualmente stimolante, questo libro compone un ritratto profondo e ricco di intuizioni inedite di uno dei più originali protagonisti dell'intera storia della filosofia.

L'autore

Hans Sluga insegna filosofia all'University of California, Berkeley. È autore di *Gottlob Frege* (1980) e di *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany* (1993). Ha curato, con David Stern, *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (1996).

© 2011 Hans Sluga. All rights reserved. The right of Hans Sluga to be identified as the author of this work has been asserted in accordance with the UK copyright, Designs and Patents Act 1988.

Authorised translation from the English language edition published by John Wiley & Sons Ltd. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, John Wiley & Sons Ltd

© 2012 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Giorgio Lando

La casa editrice, esperite le pratiche per acquisire tutti i diritti relativi all'immagine di copertina della presente opera, rimane a disposizione di quanti avessero comunque a vantare ragioni in proposito.

In copertina: Ludwig Wittgenstein a Swansea, 1947.

(Foto Ben Richards / The Cambridge University Wittgenstein Archive).

Progetto grafico: Fabrizio Farina.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata

pubblicata e le condizioni incluse
alla presente dovranno essere
imposte anche al fruitore
successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858411933

Indice

Wittgenstein

Prefazione

Elenco delle abbreviazioni

Wittgenstein

1. Il pensatore nel suo contesto

2. Il mondo e la sua struttura

3. I limiti del linguaggio

4. La straordinaria varietà dei giochi linguistici

5. Famiglie e somiglianze

6. La nostra grammatica non è perspicua

7. Tratti visibili di un binario che si prolunga invisibilmente all'infinito

8. A cosa serve studiare filosofia?

Indice analitico

Il libro

L'autore

Copyright